

**UNIVERZITA KARLOVA  
FILOZOFICKÁ FAKULTA  
ÚSTAV POLITOLOGIE**

**RIGORÓZNÍ PRÁCE**

**Jan Růžička**

**„Rozpad a hledání řádu“  
Dvě základní proměnné v ší'itské politické  
filozofii**

**„Dissintegration and Search for Order“  
Two basic variables in Shia Islam political philosophy**

Praha 2014

Vedoucí práce: prof. Pavel Barša, Ph.D.

Autor práce: Jan Růžička

Vedoucí práce: prof. Pavel Barša, Ph.D.

Oponent práce:

Datum obhajoby:

Hodnocení:

Prohlašuji, že jsem rigorózní práci vypracoval práci samostatně. Zároveň prohlašuji, že všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány.

V Praze 25. května 2014

Jan Růžička

## **Bibliografický záznam**

Růžička, J., „Rozpad a hledání řádu“ – dvě základní proměnné v ší'itské politické filozofii, Praha: Univerzita Karlova, Fakulta Filozofická, 2014, Vedoucí rigorózní práce: prof. Pavel Barša, Ph.D.

## **Anotace**

Cílem rigorózní práce je klasifikovat podobu panství a vlády v ší'itském politickém myšlení, jejich vývoj i schopnost obstát v politické praxi. Především si všímám způsobu chápání politické moci a jejího kardinálního spojení s osobou imáma, jež představuje světského i náboženského vůdce komunity.

K popisu výše uvedených problémů využívám realitu prvotního islámu včetně ší'itské argumentace pro rozpad muslimské ummy, dále důvody, které vedly k mnohonásobnému štěpení ší'ismu včetně analýzy konkrétních příkladů (Dvanáctníci, Ismā'īla, Hašašíní, Alawí, Duryz, moderní Íránská islámská republika) a konečně deskripci zásadní reformulace panství a vztahu komunity k němu provedené ajatollāhem Chomejnīm. Právě od jeho politického konceptu Wilājat al-faqīh odvíjím i analýzu modernizačních procesů v ší'itském politickém myšlení vedených za tím účelem, aby bylo stále aktuální, ale neodchýlilo se od zjeveného.

Moji snahou je proto analyzovat, zda rozpady politického řádu a jeho následných rekonstrukcí i nadále nekončí či zda Wilājat al-faqīh představuje novou kvalitu, která epochu štěpení uzavře. Zároveň se ptám, zda je Chomejnīho moderní konstrukt schopen propojit sakrální a profánní zdroje legitimacy moci, či je naopak trvale oddělí.

## **Annotation**

The aim of the thesis is to classify the form of political leadership and domination in Shia islam's political ideology, their development and ability to succeed in political reality. I especially focus on the Shia understanding of political power and its connection to infallible Imam as secular and religious leader of the Shia community.

For analysis of the concepts I use the description of early Islam, including the Shia reasons for the dissolution of Muslim ummah, as well as the reasons that led to

the multiple division of Shiism.

I analyse specific examples of ideological break up of the Shia community (Ithnasharia, Isma'ila, Hashashins, Alawi, Duryz and modern Islamic Republic of Iran) and finally cardinal reformulation of understanding of political leadership and domination by Ayatollah Khomeini. His concept Wilāyat al-faqīh (Guardianship of the jurist) started the era of radical transformation of the Shia political ideology, although he wanted only to modernize it and not to establish a brand new set up.

My aspiration is therefore to analyze whether era of multiple dissolutions of political order will still continue or whether concept of Wilāyat al-faqīh can represent final step to end „period of deconstruciton.“ Furthermore, I try solve question whether Khomeini's philosophy will unite or dissolve sacral and temporal sources of political legitimacy.

### **Klíčová slova**

ŠĚ'ITSKÝ ISLÁM, LEGITIMNÍ VLÁDA, IMÁM A IMAMÁT, CHOMEJNĚ, ŠARĚ'A, PRÁVNĚ VĚDA, WILAJĀT AL-FAQĚH, EXOTERICKĚ A ESOTERICKĚ VÝZNAMY ZJEVENĚ, ĚRÁNSKÁ ISLÁMSKÁ REPUBLIKA, SEKTA, ROZPAD SPOLEČENSTVĚ, HLEDÁNĚ ŘÁDU

### **Key words**

SHIA ISLAM, LEGITIMATE GOVERNANCE, IMAM AND IMAMATE, KHOMEINI, SHARIA, JURISPRUDENCE, WILAYĀT AL-FAQĚH, EXOTERIC AND ESOTERIC MEANINGS OF REVELATION, ISLAMIC REPUBLIC OF IRAN, SECT, DISSINTEGRATION OF COMMUNITY, SEARCH FOR ORDER

## Obsah

Úvod rigorózní práce .....	7
Metoda rigorózní práce .....	12
Struktura rigorózní práce .....	16
Egypt a Maghrib jako zdrojová oblast vzniku ší'itských hnutí .....	19
Typy a podoby panství v ší'itském islámu .....	23
Aktivismus a kvietismus: dva zdroje ší'itského politického myšlení .....	26
Politický aktivismus .....	27
Politický kvietismus .....	30
Klíčovost výběru vůdce pro další existenci komunity .....	34
Vznik ší'itského politického myšlení v očekávání návratu legitimního panství .....	37
Ší'itské právní vědomí jako možná náhrada legitimní moci .....	42
Imám jako ideál vládce i posvěcovatel komunity .....	46
Role imáma ve společenství .....	46
Konstituce imamátu za imáma Jafara a rozpad společenství .....	47
Imám jako vykladač mnohohvrstevnatého řádu .....	50
Politická angažovanost sekt ší'itského islámu .....	53
Nestabilita systémů jako důkaz důležitosti legitimacy moci .....	53
Fátimovský chalífát jako naplnění snu odštěpenců .....	54
Hašašíní jako nástupci fátimovské Ismā'īly .....	56
Alawi – snaha o synkrezi věrouky .....	61
Drúzové – tvorba nového věroučného konceptu .....	63
Historická východiska ší'itského politického obrození .....	66
Chomejnīho důvody pro restauraci politické filozofie prvotního islámu .....	72
Centralita konceptu Wilājat al-faqīh v Chomejnīho politické filozofii .....	77
Rutinizace Wilājat al-faqīh po Chomejnīho odchodu .....	81
Oponenti a kritici Wilājat al-faqīh .....	85
Je Chomejnī „pouhým“ inovátorem? .....	88
Závěr .....	93
Přílohy .....	95
Seznam literatury .....	99

## Úvod rigorózní práce

Původní ideální islámskou společnost, jak ji chápou sunnité i ší'ité, tvořily čtyři základní pilíře:

- právo, které systém utváří,
- vláda (chalífát), která systém spravuje,
- ulama, kteří pravidla systému vykládají,
- umma, která je jeho vnitřní obsahem.

Základním a výchozím prvkem systému je pak zjevení zprostředkované Muhammadem, jenž je svým jednáním materializoval do podoby nového sociálního a politického řádu. Zároveň poukázal na náboženskou nezbytnost existence státu a jeho vládce nejen jako jejich ochranných prvků, ale i jako nezbytné součásti řádu.<sup>1</sup> Dle původní tradice tak „humanity nelze dosáhnout bez propojení sakrálního a profánního; kombinací světaездеjšího a světa mimo (Abū' l Hassan al-Amiri, z. 992).“<sup>2</sup> Realizace sociálního řádu navíc není pro většinu muslimských autorů, proroka Muhammada nevyjímaje, apriorním faktem. Všichni si plně uvědomovali, že bez nově chápané politické kontroly (stát byl pro prvotní arabské muslimy novou realitou) nebude možné nový sociální a politický řád ustavit a petrifikovat. Ideální stabilizační prvek pro ně představovalo vyzdvižení pozice panovníka, jehož legitimita nově vychází z jeho postavení jako zástupce proroka (nā'ib), božího vyslance a ochránce řádu.<sup>3</sup> Analogicky jako Ježíš pantokrator/vševládce posvěcuje svou autoritou a svými charismaty císaře, tak v islámu Bůh skrze zjevení posvěcuje vládce-chalífu, respektive imámy (a oni mohou posvěcovat i jim podřízené vládce).

Je nutno říci, že nejen vládce, ale také věřící zahrnutí v ummě jsou inherentně zahrnutí v řádu. Vládce a umma jsou si tak z hlediska zjevení rovni, pouze jejich atributy, povinnosti a funkce jsou rozdílné; jsou stejní, jen role jsou odlišné. Takové sociální uspořádání obhájí například al-Fārābī, pro něhož představuje ideální obec.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Black, A., *The History of Islamic political thought: From the prophet to the present*, Routledge, 2001, p. 79.

<sup>2</sup> Rosenthal, F., *State and religion according to Abu 'l-Hasan al-Amiri*, R. N. Frye, 1956, p. 51.

<sup>3</sup> Louer, L., *Transnational Shia Politics*, Columbia University Press, 2008, p. 80.

<sup>4</sup> al-Farabi, *The Virtuous City*, přelož. Walzer, R., *Al-Farabi on the Perfect State: Abu Nasr al-Farabi's Mabadi' Ara Ahl al-Madina al-Fadila*, Clarendon Press, 1985.

V případě šířítů vznikl jejich ortodoxní (ideální) způsob nahlížení na islám, stát a roli věřících později, tj. v průběhu velkého schizmatu, jenž následoval po smrti chalífy Uthmāna a nástupu Alího ibn Abī Tāliba. Po jeho zavraždění (661) a smrti jeho synů Hasana a následně i Husajna v bitvě u Karbalā (680), jejich přívrženci (dnes představují přibližně 13,5 % všech muslimů) zpochybnili politickou legitimitu chalífátu.<sup>5</sup> Přestože na mnoha místech byli pod majoritní mocenskou strukturou nuceni žít, uvnitř svých společenství uznávali vlastní vůdce – imámy (titul přiznávaný potomkům Alího a jeho ženy Fátimy). Odboj vůči sunnitskému panství a jeho pohledu na svět proto nevedli kvůli materiální opozici, ale kvůli nesouhlasu se státem, který se přičil jejich chápání božského práva. Kvůli tomu se v prvních staletích po schizmatu nesnažili od státu osamostatnit jen politicky, ale především teologicky: stali se ortodoxnějšími a puritánštějšími, přestali uznávat Sunnu a Hadíthy.

Jejich charisma a charismatické panství přetrvalo i proto, že v reálné rovině neexistovalo a bylo tak transformováno do apokalyptického charismatu krve, bez vztahu k aktuální politické moci. Díky tomu byli imámové nositeli duchovní svrchovanosti, skrze niž mohli šířitskému společenství vštěpovat specifické prvky víry bez ohledu na svou reálnou politickou moc. Zároveň vzhledem k posvátnosti jejich osoby, vedl každý spor při udržování filiační linie a legitimizování jejich členů, k závažným rozepřím a animozitám. Ty v mnoha případech vyústily k odchodu části věřících do alternativního náboženského společenství („schizmata Ismāʿīla, Alī al-Hádího, Nusajra/Alawi, Al-Hākima bi-Amrillah; podobně schizmaticky působí v současnosti teorie Wilājat al-faqīh Ruhollāha Chomejnīho). Purismus ve víře v kombinaci s extrémně svátostným chápáním politického procesu tak zapříčinil, že šíʿa nezůstala koherentní (na rozdíl od sunnitské větve islámu), ale až do 13. století se štěpila prakticky nepřetržitě.

Její dynamika a vnitřní energie přitom nebyla způsobena – viděno optikou euroamerického prostoru – „pouze“ náboženskými rozepřemi. Problematika nástupnictví, chápání významu politického společenství, vlády a její legitimacy představovaly pro systém, jenž do sebe vstřebal kmenové a etnické struktury

---

<sup>5</sup> Nasr, V., *The Revival of Shia Islam (Archived)*". Washington, D. C.: The Pew Forum on religion & public life. July 24, 2006 dostupné z: <http://web.archive.org/web/20080306073746/http://pewforum.org/events/index.php?EventID=R120>.



arabského světa, základní pilíře náboženství. Kvůli nim byly vedeny náboženské revoluce a převraceny hodnoty.

Důležitost pojmů legitimacy, následnictví a práva byly způsobeny také tím, že v islámu je sakrální a profánní bytostně spojeno v jednotě. Proroku Muhammadovi nebyl zjeven pouze mravní zákon potřebný k vybudování společenství „dobrého života“.<sup>6</sup> Dle ší'itů totiž Muhammad obdržel komplexní kulturní a sociální konfiguraci, včetně ideálního archetypu vládce a rodové linie, jež byla k vládě předurčena. Kvůli tomuto pevnému spojení mezi zjevením a sociálním a politickým řádem byl již v době v smrti proroka kladen maximální důraz na volbu a výběr osoby jeho následníka. Legitimní vláda i osoba vládce měly zajistit pevný řetěz a kontinuitu mezi Muhammadem a následovníky, spolu s tím i správné dodržování božího zákona tak, jak byl zjeven. Explicitnost zákona zapříčinila, že jakákoliv odchylka od něj mohla mít fatální následky jak pro spásu jednotlivce (a společenství), tak pro funkčnost společenství (státu) jako celku. Zároveň skrze tyto odchylky mohly případné opoziční skupiny zpochybnit legitimitu státu a jeho vládců.

V islámu lze navíc nalézt přímý vztah mezi náboženstvím (din) a státem/dynastií (dawla), přičemž právě ší'itští muslimové tento vztah chápou nejsilněji. Díky tomu byla již v době vzniku islámu na věroučném základě nakreslena jasná dělicí čára mezi vládou práva (hukm al-adl) a vládou bezpráví (hukm al-jawr). Ší'ité se proto naléhavě ptali, kdo je vůdce, jak jej poznáme a kdo jej vybere? Od koho a jakým způsobem získá legitimitu? Jaké bude mít atributy a pravomoci?

Kvůli tomu také v ší'itském politickém myšlení až na výjimky nedošlo k otevřené debatě o podobě státu nezávislého na věroučném řádu. I ti myslitelé, kteří odmítali a odmítají politické zřízení založené pouze a jen na původním zjevení, uznávají, že Muhammadův sociální a politický řád musí hrát ve státě ústřední roli.<sup>7</sup> Základní otázka ší'itské debaty o státě proto byla vymezena tím, jaká je role charismatického vůdce, jakými prvky je řád konstituován a posvěcován a jaké bude jeho další směřování, když imám-vládce odejde ze světa. Zároveň jedinou klíčovou – a nikdy neukončenou – debatu představovala snaha reflektovat dva problémy: Zda je možné stát bránit pomocí jiných než zjevených argumentů? A zda v případě, že

---

<sup>6</sup> Aristoteles, Politika, III, 1280b–1281a.

<sup>7</sup> Leaman, O., A brief introduction to Islamic philosophy, Polity Press, 1999, p. 134.

legitimita není ve státě přítomna, je nutné revoltovat okamžitě a stát i život v něm odmítnout?

Snaha vyzdvihovat věroučný řád přetrvala u islámských myslitelů dodnes. Ani modernisté jako Muhammad Abduh (1849–1905),<sup>8</sup> Muqtedar Khan (\*1966)<sup>9</sup> či Rašīd Turabī (1908–1973) nepovažovali za možné vyčlenit víru ze světských záležitostí právě proto, že rituály i sociální systém jsou nedílnou součástí tohoto světa. Necháпали tak islám jako osobní či zprostředkovaný vztah s Bohem, ale naopak se domnívali, že náboženství a víra jsou nezbytným předpokladem stabilní společnosti i nutným bodem pro naplnění lidské přirozenosti.

U myslitelů, kteří vycházeli z šī'itských tradic (Ruhollāh Chomejnī, Muhammad Bāqir Sadr), pak v žádném ohledu dělení věcí na extra- a intrareligiózní neexistuje. Právo, ekonomika, politika, sociální struktura společnosti spolu se systémem práv a povinností nejsou determinovány lidmi, ale odosobněným vztahem Bůh/zákonodárce – společnost. Ideální islámský stát je tak založen a formován proto, aby ustavil, konsolidoval a bránil zjevený řád, který není pouhou množinou jednotlivců a jejich zájmů, ale sítí sociálních struktur a vazeb sloučených v jednotící paradigma, jehož jsou lidé součástí.

Výše uvedené se nijak nebije s praxí šī'ismu, v níž se každá generace následující po proroku Muhammadovi snažila poměřovat svoji vlastní životní situaci se svojí představou o ideálním světě prvotního islámu. Klíčovými momenty – které se snažím analyzovat v tomto textu – pak představovaly právě ty okamžiky, kdy rozdíl mezi zakoušenou realitou a vysněným ideálem byl natolik velký, že se komunita či její část snažila vrátit zpět. To se týkalo nejen čistoty věrouky, ale také čistoty politického a sociálního řádu, jakožto ochranné schránky víry i její zjevené součásti.

Touha vyřešit distinkci mezi ideálem a realitou platila nejen v prvních staletích vývoje islámu, ale platila i ve 20. století, kdy Ruhollāh Chomejnī udělil šī'ismu novou dynamiku. Ten navíc vykročil výrazně dále než jeho předchůdci a v oblasti politického a státoprávního uspořádání se nesnažil pouze o návrat k prvotnímu ideálu. Jeho cílem tak mělo být vytvoření nové reality, s cílem propojit zjevenou teologii a právo s moderním státním mechanismem. Chtěl využít státu jako nosiče, jenž bude podporovat a chránit zjevení v době moderny. Spolu s tím se snažil smířit víru a stát

---

<sup>8</sup> Badawi, M. A., *The Reformers of Egypt*, Croom Helm, 1978.

<sup>9</sup> Khan, M. *Islamic state and religious minorities*, dostupné z: <http://www.ijtihad.org/islamicstate.htm>.

tak, aby moderní hierokratický stát mohl být (do jisté míry) vydáván za substitut ší'itské ideálně legitimní vlády, tj. aby mohl být vydáván za skrytého imáma. Chomejnī se kvůli tomu ptal: „Zda by učení islámu v průběhu mezidobí, které již trvá 1 000 let, a možná bude trvat dalších sto tisíc let, mělo čekat na příchod mahdího bez regulace veřejného dobra? Aby si každý mohl činit, čehokoliv chce? Aby se chaos stal všeobecným?“<sup>10</sup>

Vzhledem k tomu, že skrytý imám se má podobně jako Ježíš Kristus vrátit na zemi až před příchodem posledního soudu, Chomejnī se de facto svým konstruktem snaží urychlit dějiny spásy a jakousi analogii tisíciletého království božího realizovat již nyní, v přítomnosti. Jeho vize je však natolik radikální, že ji přijala pouze malá část náboženských elit, podobně jako byly i minulé transformace řádu přijaty pouze částí věřících. I tak však jeho filozofie představuje nejvýznamnější modifikaci islámu od 19. století (od ustavení ší'itských svatých měst jako center kleriků). Zároveň změny, které svým učením a svou aktivitou vyvolal, byly natolik dramatické, že způsobily nejen geopolitické změny, ale také velmi hluboké změny v teologii a v chápání státu. Výše uvedené razantní proměny proběhly jak díky Chomejnīmu samostnému, tak – plně v souladu s dynamikou ší'ismu – i v mnohých reakcích na jeho učení. Je přitom otázkou, zda Chomejnīho pokus o obnovení legitimní vlády v ší'itském islámu není natolik originálním myšlenkovým konstruktem, že díky němu Chomejnī vystoupil mimo rámec ší'itské věrouky, kterou se snažil sám reprezentovat.

Snaha zodpovědět otázku, zda Chomejnī představuje „pečeť“ ší'ismu, je jednou z těžišť této práce. Druhým těžištěm textu je snaha analyzovat hledání legitimní vlády v nikdy nekončícím řetězu rozpadání komunity a boje o její čistotu.

---

<sup>10</sup> Ibid., p. 63–4

## Metoda rigorózní práce

Cílem rigorózní práce je klasifikovat podobu panství a vlády v ší'itském politickém myšlení, jejich vývoj i schopnost obstát v politické praxi. Jde o přepracovanou a rozšířenou původní diplomovou práci, v níž jsem se snažil analyzovat ideu posvátné vlády a politické moci v ší'itském islámu. Nyní text rozšiřuji o popis spojení mezi komunitou a osobou charismatického vládce-imáma, který představuje jejího světského i náboženského vůdce. Právě imám je centrální osobou celého společenství, přičemž v teorii představuje jak profánního, tak sakrálního vůdce, vykladače pravdy i zjeveného zákona. Jeho role je natolik klíčová, že od chvíle, kdy zemře či není jasná osoba jeho následníka, je ší'itské politické myšlení plně zaměstnáno otázkou, zda a jak jej nahradit.

Pro pochopení této centrální role imáma je pro mne klíčová analýza čtyř faktorů:

- Propojení sakrální a profánní moci v ší'ismu.
- Role imáma jako charismatického vládce, který je vykladačem a artikulátorem tradice.
- Důvody rozpadu komunity i legitimní vlády vždy, když bylo charismatické panství zpochybněno.
- Schopnost ší'ismu (a islámu obecně) reformulovat tradici tak, aby byla stále aktuální a schopná přežít v měnícím se prostředí.

K popisu výše uvedených okruhů využívám realitu prvotního islámu včetně ší'itské argumentace pro rozpad muslimské ummy. Dále důvody, které vedly k mnohonásobnému štěpení ší'ismu včetně analýzy konkrétních příkladů (Dvanáctníci, Ismā'īla, Hašašíní, Alawi, Duryz) a konečně zásadní reformulaci panství a vztahu komunity k němu provedené ajatollāhem Chomejnīm. Právě od jeho politického konceptu Wilājat al-faqīh odvíjím i deskripci modernizačních procesů v muslimském politickém myšlení, které se snaží být stále aktuální, ale neodchýlit se od zjeveného. Zároveň v něm vidím logického pokračovatele a následovníka aktivismu středověkého ší'itského myšlení.

Kromě primární literatury v podobě komentářů ke zjevení, hadīthů, středověkých ší'itských autorů a textů a kázání ajatolláha Chomejnīho, v analýze pracuji s idejemi a přístupy čtyř autorů: Maxe Webera, Ernesta Gellnera, francouzského politologa Bertranda Badieho a sociologa Saida Arjomanda. Všichni

čtyři mi pomáhají v lepším pochopení fungování politického myšlení v ší'itském islámu, jak v jeho rané a poměrně homogenní podobě, tak později, kdy se kvůli ideovým střetům rozpadlo do několika věroučně nezávislých celků.

V případě Maxe Webera odkazují na několik jeho konceptů: teorii panství obsaženou v textu *Politika jako povolání*, pomocí níž se snažím nalézt a popsat archetypy panství v původním ší'ismu i jejich vztah k jednotlivým kulturním a věroučným schémátům islámu. Druhým konceptem je tzv. železná klec, obsažená v *Protestantské etice jako duchu kapitalismu*.<sup>11</sup> Železnou klec v moderním slova smyslu chápu jako stát s jeho monopolem násilí a moderní administrativou, které je nezbytné akceptovat a kterým je nezbytné se podřídit, chce-li jedinec či entita přežít. Klec nebo analogicky okovy nechápu pouze jako věnec institucí; jsou pro mne základem racionálního jednání na ose akceptace institucí – přežití x jejich odmítnutí – pád (použito jako zdůvodnění Chomejního revoluce). Třetím užitým konceptem je rutinizace charismatického panství obsažená například ve sborníku *On charisma and institution building*,<sup>12</sup> která mi pomáhá pochopit principy aktivizace a zklidnění charismatického vládce v ší'itských dějinách.

Výše uvedené koncepty Weber neanalyzoval primárně ve spojitosti s islámem, i když to bylo jeho záměrem (v rámci jeho práce na deskripci hlavních světových náboženství. Zemřel však před dokončením textu). Jako metoda analýzy politických procesů ší'itského islámu by nadto nebyly dostačující. Proto je kombinuji s pracemi Ernesta Gellnera (*Postmodernism, reason and religion* a *Waiting for imam or the political and hygienic theology of Khomeini or government not by imams but lawyers*),<sup>13</sup> který v muslimském vztahu k politice vidí analogii ke kolísání křesťanské reformace mezi kalvínovým nadhodnocením politiky a luteránským indiferentním vztahem k ní. Využívám proto jím popsany rozdíly mezi aktivistickým a pasivním/kvietistickým přístupem k politickému procesu a snažím se jej aplikovat v návaznosti na dělení súr v koránu na mekánské a medínské.

Akceptuji i jeho rozdělení islámu na ší'itský islám nízký (islám iracionálních obřadů, mučedníků a svatých mužů) a sunnitský vysoký islám (racionalita skripturalismu) jako vhodné odlišení obou větví, přestože hodnotová znaménka nevidím shodně s ním. Sunnitskému islámu Gellner přiznává střízlivost,

---

<sup>11</sup> Weber, M., *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*, Courier Dover Publications, 2003, p. 181.

<sup>12</sup> Weber, M., *On charisma and institution building*, University of Chicago Press, 1968.

<sup>13</sup> Gellner, E., *Postmodernism, reason and religion*, Routledge, 1992.

antimysticismus a rovnostářství a ve svých textech jej jednoznačně favorizuje. Tvrdí, že právě vyšší, sunnitský islám, je schopen modernizace, neboť jeho centrální prvek představuje odosobněné střízlivé právo. Oproti tomu ší'a je pro něj uzavřena v uctívání idolů podobně jako středověké katolické křesťanství. Kvůli tomu v případě islámu rozlišuje tři hlavní typy politické legitimacy: skripturalismus písma (sunna), posvěcené charismatické vůdcovství (ší'a) a konsenzus společenství se zvláštní vahou přikládanou jeho učeným příslušníkům (spíše ší'a).<sup>14</sup> V tomto ohledu je pro mne důležité jeho chápání charismatického panství proroka a imáma včetně toho, jak pracují s věroučnou tradicí a dokáží ji přizpůsobovat politické realitě. Na rozdíl od něj však za tvořivou větev islámu беру ší'u právě kvůli tomu, že v ní existovali (a částečně stále existují) jednotlivci fungující jako prostředník mezi komunitou a zjevením. Přítomnost těchto „prostředníků“ pak ší'ismu umožňovala výklad a interpretaci zjevení a tím i jeho aktualizaci.

Pomocí Gellnera také analyzuji snahu islámu o racionální deskripci reality. On sám tvrdí, že islám oproti ostatním náboženstvím knihy dává výrazně méně prostoru magii, zázrakům a iracionalitě, přičemž racionalitu uvažování vidí především u sunnitského skripturalistického islámu.

Zatímco Gellner schopnost modernizace přiznává sunnitskému islámu, odlišnou odpověď dává francouzský politolog Bertrand Badie, který je třetím autorem, z něhož vycházím.<sup>15</sup> Badie totiž nechápe tradici jako neměnnou, strnulou schránku, ale jako živý organismus, který může být neustále zpřítomňován, aniž by ztratil na autentičnosti. Tradice tak dle něj není neměnná. Nejde o uzavřenou slonovinu věž, která by neměnně procházela dějinami. Ona se neustále – v burkeovském společenství živých, mrtvých a nenarozených – proměňuje a aktualizuje.

Aby mohlo k zpřítomnění a tedy k modernizaci dojít, je zapotřebí vhodného nástroje, kterým pro Badieho není skripturalismus sunny, ale právě ší'itské charismatické panství. Díky němu může být tradice vyučována, tím vykládána a přizpůsobována další epoše vývoje. Přítomnost charismatického prostředníka-vykladače také umožňuje vnitřní plodné napětí mezi sférami Boha a císaře. S tímto přístupem nejvíce pracuji při analýze učení Ruhollāha Chomejního, na jehož příkladu se snažím prověřit, zda tradici ochraňuje spíše existence či naopak neexistence

---

<sup>14</sup> Gellner, E., *Waiting for imam or the political and hygienic theology of Khomeini or government not by imams but lawyers*, Culture identity politics, Cambridge Uni press, London, 1987, p. 138.

<sup>15</sup> Badie, B., *Les Deux États. Pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*, Fayard, 1987.

třecích ploch mezi sakrálním a profánním, mezi církví a státem, věroukou a politickou praxí. Všímám si proto ideových východisek revoluce v Íránu v roce 1979 a snažím se v Chomejního revoluci vidět analogii k středověkým štěpením a reformulacím ší'itské tradice za účelem obnovení jejího jádra. Badieho chápání Chomejního doplňuji o práci Saida Arjomanda (*After Khomeini: Iran under his successors*)<sup>16</sup>, v níž popisuje možné scénáře vývoje Íránu po Chomejního smrti i důvody, které jej vedly k proměně zjevení.

Chomejnímu stejně jako jeho předchůdcům nejde o radikální zvrát historického vývoje, ale o přeformulování a pokus o návrat zpět ke kořenům prvotního ší'ismu tak, jak je vidí on. Novodobý Írán proto představuje konglomerát Weberova charismatického a tradičního panství, v zákonném, legalistickém rámci „železných okovů“ moderny. Právě v pokusu propojit tradiční a moderní, věrouku a moderní administrativu, tkví důležitost a atraktivnost Chomejního.

Je samozřejmě otázkou, zda tento konstrukt lze ještě chápat za prostý návrat ke kořenům či zda jde o novou kvalitu, která buď sakrální a moderně profánní propojí, nebo naopak trvale oddělí. Zásadní otázka při studiu Chomejního revoluce v rámci ší'itského myšlení proto může znít, zda „zdnešnění“ ší'itského islámu a jeho věroučného společenství je možné bez jeho zrady. Je výzvou analyzovat, zda moderní syntéza všech výše uvedených proměnných je reálná a zda Chomejního Írán s jeho specifickým politickým myšlením může být naplněním těchto snah.

K syntéze výše uvedených autorů je třeba přistupovat citlivě, neboť každý z nich rozdílně přistupuje k osobě charismatika i k časové ose (a její délce), na niž charisma tvořivě působí (především Badie, Gellner, Arjomand):

**Bertrand Badie** chápe ší'itského charismatika jako vykladače zjevení (či jeho dárce) a politického vůdce komunity (teologický pohled na islám jako na společenství zjevení a charismatu). Časová osa je pro něj jednolitě kontinuum od Muhammadova zjevení až po současnost.

Pro **Ernesta Gellnera** ší'itský charismatik představuje předstupeň před nástupem odosobněné vlády zákona (islám jako střet mezi „zpátečnickou“ a „progresivní“ církví – snaha vysvětlit rozdíly mezi sunnou a ší'ou pomocí analogie

---

<sup>16</sup> Arjomand, S., *After Khomeini: Iran under his successors*, Oxford University Press, 2009.

střetu katolicismu a protestantismu) – časová osa dějin islámu je vztažena k historii evropské reformace.

**Said Arjomand:** Koncept ší'itského charismatika jako nositele revolučního poselství (ší'itský islám viděný jako revoluční hnutí ukotvené v modernitě) – časová osa od Velké francouzské revoluce do současnosti.

Všechny tři varianty časového vymezení jsou zcela legitimní. Já osobně se přikláním k přístupu Bertranda Badieho (a částečně k přístupu Saida Arjomanda), neboť představují funkční prvky pro mnou konstruovanou analýzu proměn ší'itského panství v dějinách islámu.

### **Způsob práce s původními pojmy a přepisy z arabštiny**

Arabské pojmy a pojmy ve fārsī, které se v práci objevují, přepisují do českého jazyka dle pravidel Arabsko-českého slovníku prof. Luboše Kropáčka<sup>17</sup> a Základů moderní spisovné arabštiny Charifa Bahbouha.<sup>18</sup>

### **Struktura rigorózní práce**

Rigorózní práci dělím na tři vzájemně se doplňující části. V první části se snažím analyzovat koncepci ší'itského politického myšlení, jeho vznik a vývoj, svátostně chápané politické poselství a vzájemně se doplňující prvky systému, které popisují v rámci:

- Weberova modelu trojího panství,
- Gellnerovy typologie islámu (typy politické legitimacy v islámu),
- dichotomie mezi aktivistickým a pasivním/kvietistickým přístupem k politice (tuto dichotomii lze nalézt již v dělení súr na mekánské a medínské).

Důraz kladu na klíčovost politického společenství v ší'itském řádu, jeho křehkosti, legitimacy charismatického vládce-imáma a vlády v souladu se zjeveným řádem. Snažím se dokázat důležitost politického společenství v rámci zjeveného řádu, které představuje jak ochranný obal, tak jeho inherentní součást. V první části se tak snažím popsat a analyzovat ší'itské myšlení v jeho ideální podobě, tj. v jeho teorii.

---

<sup>17</sup> Kropáček, L., Arabsko-český, Česko-arabský slovník, SPN, 1998.

<sup>18</sup> Bahbouh, Ch., Fleissig, J., Základy moderní spisovné arabštiny, Dar ibn Rushd, 1999.



V druhé části textu se snažím dokázat důležitost legitimacy vlády skryté v charismatu, v jehož nestabilitě vidím i klíčový důvod nestability ší'itského věroučného společenství jako celku a s tím související mnohonásobnou fragmentarizaci na Dvanáctníky, Sedmíky a Ismā'īlu, Hašašíny, Alawí, Drúzy i na fragmentarizaci způsobenou vznikem Íránské islámské republiky a její oficiální ideologie. Sakrální chápání politického společenství bylo pro věřící natolik zásadní, že v případě jeho narušení se ší'itský islám často rozpadal do menších celků. Kvůli tomu na události a historický vývoj, které dle jejich názoru negativně ovlivnily komunitu, vždy aktivně reagovali. Buď se pomocí teologických či přirozeněprávních argumentů snažili omluvit svoji existenci v nelegitimním státu či pod nelegitimním vládcem, nebo se od původní entity odtrhli a vytvořili nový (a přitom v jejich očích původní a puristický) náboženský a politický blok. Z těchto důvodů se primárně nezajímám o život ší'itských společenství, ale především o krátká období jednotlivých rozpadů a následných rekonstrukcí řádu, kdy se společenství snažila vyrovnat s rozdílem mezi ideálem/teorií a realitou.

Ve třetí části práce popisuji postupný přeliv charismatu a legitimacy ze skrytého imáma na kolegium kleriků, čímž bylo umožněno obrození ší'itského politického myšlení, finálně realizované v dnešním Íránu. Věnuji se tak důvodům, které k němu vedly i myšlenkovému konstrukt, pomocí něhož se ajatolláh Chomejnī pokusil obnovit svátostnou politickou legitimitu bez přítomnosti imáma, jakožto legitimního vládce (koncept Wilājat al-faqīh = svěření země klerikovi). Díky své teorii se zároveň snažil propojit tradiční a moderní, tj. snažil se zjevený řád zasadit do formy moderních institucí.

Je samozřejmě otázkou, zda jeho mise představuje novou kvalitu zaklenující ší'itské dějiny, nebo je „pouhou“ aktualizací původních věroučných kořenů pomocí Wilājat al-faqīh tak, aby ty byly životaschopné v rámci moderního státu. Ve druhém případě bychom ji mohli chápat „pouze“ jako jednu z mnoha destrukcí řádu tak, aby jej bylo možné následně rekonstruovat.

V práci tak konstruuji pomyslný kruh ší'itského politického myšlení, jež vykrystalizovalo z důvodu snahy rozpoznat, vysvětlit a ochránit roli svého charismatického vůdce-imáma, následně se mnohonásobně rozpadlo právě díky

rozdílným názorům na imámovu osobu, aby se v období konce moderny díky Chomejního učení znovu pokusilo sjednotit tak jako mnohokrát předtím.

## **Egypt a Maghrib jako zdrojová oblast vzniku šī'itských hnutí**

Příběh původního rozpadu muslimské ummy je notoricky známý. Došlo k opomenutí Alího a jeho synů při následnictví, což vedlo k mocenskému a následně teologickému konfliktu. Ten vyústil v odchod části věřících a k vytvoření nového příběhu o vzniku a povaze sociálního a politického řádu. Kromě tohoto kardinálního schizmatu měl vznik a růst šī'itských sekt a hnutí přímou návaznost na politickou a sociální situaci v Maghribu mezi 7. a 12. století. To se netýkalo pouze nejbohatší byzantské provincie Egypta, ale celého jižního pobřeží Středozemního moře. Bylo to ovšem právě v Egyptě, kde vznikla šī'itská hnutí s největší životaschopností.

Egypt byl pro islám dobyt díky čtyřem tisícům jezdců Amra ibn al-Āse za pouhé tři roky (639–642).<sup>19</sup> Jeho nízkou schopnost odolat muslimského tlaku lze zdůvodnit antagonistickým vztahem mezi byzantskými vládci a jejich poddanými, kteří se omezili na pouhou fyzickou obranu svých domovů. Nezájmem tak napomohli nedramatickému přechodu pod islámskou správu. Podobně rychle byla dobytá i Libye (643–647) a následně celý Maghrib.<sup>20</sup> Poklidná transformace regionu byla také zapříčiněna muslimským neagresivním přístupem k místním obyvatelům. Přestože severní Afrika byla místem, kde islamizaci napomohl počáteční impuls výboje, vítězové málokdy nutili domorodce ke konverzi na islámskou víru silou. Spokojili se s nastolením islámského sociálního řádu a předpokládali, že obyvatelstvo se postupně adaptuje. Egyptským koptům a židům z diaspory nabídli toleranci díky postavení plátců daně z hlavy a nemovitostí (tzv. dhimmi).<sup>21</sup> Další vývoj prokázal funkčnost nového uspořádání: Jak v Egyptě, tak později v Núbii pozvolná arabská imigrace vytlačila koptštinu jako úřední jazyk a nahradila ji arabštinou, stejným způsobem vytlačil islám křesťanství. Na počátku 14. století se ke křesťanství hlásila pouhá desetina obyvatel a přechod na islámské/šī'itské sociálně-politické paradigma proběhl poklidně.

Přesto měl islám v severní Africe také problémy. Království Makuria a kočovné berberské kmeny dokázaly tlaku dobyvatel vzdorovat a muslimské výboje zastavily. Když konečně muslimové dobyli Alžír a Maroko (počátek osmého století), bylo to již díky berberským spojencům. V dalších stoletích však dominance islámu na

---

<sup>19</sup> Illiffe, J., *Afrika a Afričané*, Cambridge University Press 1996 str. 58.

<sup>20</sup> Ibid., str. 59.

<sup>21</sup> Ibid.

berberském území zároveň znamenala berberskou dominanci v islámu, což přispělo k jeho dalšímu štěpení (především se to týká ší'ismu). Zároveň Berbeři představují příklad náboženského aktivismu muslimských společenství. Sice často odpadali od víry, ponechali si vlastní jazyk a snažili se o rovnostářský způsob života, puritanismus a partikularismus (ten kdysi inspiroval i donatisty), ale islámu v severní Africe dodali dynamiku, která byla příčinou jak jeho vnitřní energie, tak i jeho štěpení.

Analogicky – tedy ve snaze rozštěpit komunitu, aby byla znovu nalezena věroučná čistota – postupoval i Zajd ibn Alī, mladší bratr pátého ší'itského imáma. Ten se pokusil revoltovat proti Umajjovcům, neboť se domníval, že je třeba opětovně vznést nárok na ukradené panství patřící vyvolenému společenství. Přestože revolta byla rychle potlačena, stala se inspirací pro vznik samostatné sekty (Zajdovci), věřící, že jakýkoliv Alīho dědic může dosáhnout imamátu bez božské delegace ve chvíli, kdy pozvedne zbraň ve snaze jej získat.

Věřoučná a vzhledem k povaze islámu také politická fragmentace nebyla způsobena pouze vývojem ve vlastním Maghribu. Po pádu Umajjovské dynastie (750) a nástupu Abbásovců totiž došlo ke proměně vztahů mezi chalífátem a provinciemi. Na rozdíl od svých předchůdců nevládli Abbásovcé z Damašku, ale z jižního Iráku (Bagdád), opírali se o nearabské kmeny a Maghrib přestali ovládat přímo, ale pomocí vojenských místodržících. Tyto změny následně vzbudily touhu po autonomii, jejíž ozvěnu můžeme nalézt i v politické filozofii.

Impuls poskytla sekta Cháridžovců, jež v Táheru (západní Alžírsko) založila vlastní stát (761).<sup>22</sup> Sekta původně vznikla bezprostředně po smrti Alīho ibn Abī Tāliba (661) a hlásala absolutní rovnost všech muslimů, právo každého na zvolení imámem a možnost odmítnout chalífát, který dle nich postrádal politickou legitimitu. Ve chvíli, kdy odmítla dosavadní mocenskou strukturu jako nelegitimní, nahradila ji rovností jednotlivých muslimů. Tento „apel na rovnost“ byl zdůvodněn představou, že všechny vlády mimo Muhammada a Alīho postrádají legitimitu. Proto všechny až do imámovy parúsie nejsou zcela suverénní a nemohou dělat nic jiného než zajišťovat pořádek a stabilitu (na základě přirozeněprávní argumentace ve prospěch existence

---

<sup>22</sup> Clark, D., Fage, J. D., Oliver, R., Gray, R., Flint, J.E., Sanderson, G. N., Roberts, A. D., Crowder, M., The Cambridge history of Africa, Svazek 2, p. 641, dostupné z: [http://books.google.cz/books?id=wHVGrxdt2X4C&pg=PA641&lpg=PA641&dq=Kharijites+tahert&source=bl&ots=wqF6AOhYOe&sig=KCabAF9m8zUU8PwBzIIQXscCmI&hl=cs&ei=PQJ8TcXGB82eOrP12KIh&sa=X&oi=book\\_result&ct=result&resnum=5&ved=0CD0Q6AEwBA#v=onepage&q=Kharijites%20tahert&f=false](http://books.google.cz/books?id=wHVGrxdt2X4C&pg=PA641&lpg=PA641&dq=Kharijites+tahert&source=bl&ots=wqF6AOhYOe&sig=KCabAF9m8zUU8PwBzIIQXscCmI&hl=cs&ei=PQJ8TcXGB82eOrP12KIh&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=5&ved=0CD0Q6AEwBA#v=onepage&q=Kharijites%20tahert&f=false).

státu). Z toho vyplývá i neexistence nadřazeného a podřazeného postavení (náboženské role jednotlivých aktérů) mezi vládcem a ovládanými. Kvůli této radikalitě byli Cháridžovci většinou muslimů pronásledováni. Unikli proto do Maghribu (714), kde se stali jedním z důležitých pilířů formujících doktrínu radikálního aktivistického islámu.

Kromě opozice vůči vládnoucím umajjovským elitám vykryštovala prvotní politická legitimita šī'ismu i z jeho opozice vůči chalífátem uplatňovanému arabismu. Přes v koránu deklarovanou rovnost všech muslimů totiž existovala (pouze za umajjovců) jasná distinkce mezi arabskými a nearabskými věřícími (tzv. mawali). Nearabové byli považováni za občany druhé kategorie a do systému vztahů muslimského politického společenství se dostávali pomalu. Kromě Arabů a Mawali tvořili třetí skupinu obyvatel v rámci dar al-islam křesťané a židé, chápaní jako nemuslimští příslušníci náboženství knihy. V rámci politického uspořádání představovali ahl al-dhimma (lid v ochraně), platící za toleranci daň z hlavy (džizja). Díky tomu, že v prvních staletích existence islámu měli mawali a dhimmi v rámci šī'ismu (a to především v ismā'īle) lepší postavení než ve vládnoucím sunnitském chalífátu, šī'ismus se stal jejich implicitním ochráncem. Zároveň díky tomu jednodušeji přebíral kulturní a politické vzory z ostatních náboženských systémů včetně prvků politické filozofie. Ideálním příkladem tohoto „multikulturalismu“ byl bezpochyby káhirský dvůr fátimovské dynastie. Změny ve vnímání jednotlivých skupin obyvatel přinesl nástup Abbāsovců, kteří se přestali mocensky a ideologicky opírat pouze o arabské kmeny. Kvůli tomu se šī'ismus v té době transformoval a došlo:

- K jeho oslabení jako ochránce mawali a dhimmi.
- Snížil se jeho sociální aktivismus jako obránce muslimů nižšího sociálního postavení.
- Byla zdůrazněna apokalyptičnost spojená s očekáváním s opětovným příchodem řádu (spojovaná s příchodem mahdího).
- Zvýšil se politický konformismus (v případě jeho hlavního proudu).

Je nutno dodat, že šī'ismus nikdy nebyl ve vztahu k sociálním tématům homogenní. Vedle radikálně rovnostářské a puritánské větve seskupené kolem perských a egyptských mawali, existoval i moderátnější proud propagovaný linií prvních imámů. Oba proudy sjednotil, do sebe inkorporoval a tím fakticky šī'itský

islám konstituoval šestý imám Jafar Sādiq (702–765). I tak ale rezidua obou větví přežila, přičemž z umírněné větve čerpal fátimovský chalífát a z té radikální pozdější Hašašíní.

Díky vnějším tlakům i díky příliš vysoké vnitřní energii se totiž šíitský islám dále rozpadal na Sedmíky (Sabja) a Dvanáctníky (Ithnasharia). Další odstředivé síly svým učením vyvolal Muhammad ibn Nusajrín-Namiri.<sup>23</sup> Počátkem desátého století tak byl šíitský islám heterogenní a fragmentarizovaný.

Vzhledem k tomu, že věrouka představovala základ hierokratického státu a samotný stát byl v teorii konstruován jako nástroj božího práva, tato fragmentace iniciovala hluboké politické změny. Každá skupina věřících, přesvědčená o správnosti svého výkladu zjevení (ve vztahu k politické moci), se totiž pokoušela osamostatnit na zbytku společenství a konstituovat vlastní politický celek, v němž by platila její teorie legitimacy moci. Docházelo tak k nikdy neukončenému cyklu štěpení a pohlcování, ve věroučné rovině vyjádřenému cykly radikálního odmrštění stávajícího řádu, hledání nové jednoty, zapouzdření a petrifikaci a následnému novému radikálnímu odmítnutí řádu novou skupinou věřících.

Jednotící prvek mezi všemi skupinami šíismu tak nelze nalézt při hledání analogií jejich životů, ale především v analýze důvodů, které vedly k rozpadu muslimské ummy a následnému řetězení rozpadu šíismu do jednotlivých společenství. Teprve ve chvílích rozpadů společenství a v argumentacích, které k nim vedly, si všechny skupiny byly podobné: charismatik, odmítnutý majoritou společenství, vyvedl část věřících mimo zavedený řád, aby spolu s nimi vytvořil řád nový, čistý a přitom s odkazem k původnímu zjevení. Tento proud nových prvků, sekt a hnutí v šíismu navíc nikdy neskončil, ale stále pokračuje.

---

<sup>23</sup> Corbin, H., *The voyage and the messenger: Iran and philosophy*, p. 177, dostupné z: <http://books.google.com/books?id=A8PzaQZwzZQC&pg=PA177&dq=Ibn+Nusayr+twelfth+imam#v=onepage&q=Ibn%20Nusayr%20twelfth%20imam&f=false>.

## Typy a podoby panství v šíitském islámu

Preislámské mocenské vztahy mekánských kmenů s jejich úctou k patriarchální rodině jako svátostnému základu společenství neměnných rolí, které jednotliví členové hrají, jsou základem tradičního panství „existujícího od vždy (= Weberovo tradiční panství).“<sup>24</sup> Jsou také výchozím bodem politického názoru, do něhož Muhammad zasadil hlavní část svého zjevení. V raném a středověkém islámu byl proto člověk na lokální úrovni stále vázán primárně ke své skupině (rodina a kmen) a na makroúrovni k celé muslimské ummě. Arabista Marshall Hodgson kvůli tomu v muslimovi vidí světoobčana, který je členem celé dar al-islām, a nikoliv pouze občanem státu. Z povahy islámu totiž vyplývalo, že člověk nevztahoval sebe sama k jedné zemi, ale především k božím zákonům. Nebyl proto determinován lokálním občanstvím. Jeho práva a povinnosti naopak vyvěraly především z jeho osobní přítomnosti před Bohem a zjevením.<sup>25</sup> I sama skupina, jejímž byl člověk na lokální úrovni členem, byla ke státu vztažena pouze zčásti, neboť i ona se vztahovala k obecné muslimské ummě.

V praxi se muslimové samozřejmě museli s existencí státu denně vyrovnávat, neboť v něm byli nuceni žít. V jeho prospěch argumentovali jak teologicky (především díky učení Jafara as Sādiqa, teorii „taqīja“ a odporem k „fitna“ – anarchii), tak skrze přirozeněprávní argumentaci (nezbytnost existence státu pro naplnění lidské přirozenosti). Zároveň nikdy nedošlo k upozadění tribálních a klanových identit, ale naopak díky nim i díky heterogenitě přístupů k politickému v islámu vždy probíhala soutěž mnoha aktérů o podíl na vládě (bez ohledu na její legitimitu).<sup>26</sup> Z těchto důvodů dle Webera identita státu fakticky neexistovala a jediný legitimizující prvek představoval teologický purismus. Ve chvíli, kdy se zhroutil (např. věroučným střetem či schizmatem), rozpadal se i stát.

Tradiční panství reprezentované zjevením, rodinou a kmenem tak představovalo osnovu, skrze niž část své legitimacy obdržel i charismatický vůdce-prorok (následně chalífa i imám), který na základě povolání hlásal novou doktrínu a řád. Jeho role zvěstovatele jej zároveň povyšovala i umenšovala. Byl sice vyvolen

---

<sup>24</sup> Swedberg, R., Agevall, O., *The Max Weber dictionary: key words and central concepts*, Stanford University Press, 2005, p. 64.

<sup>25</sup> Hodgson, M., *The Venture of Islam, Volume 2: The Expansion of Islam in the Middle Periods*, University Of Chicago Press, 1977, p. 124.

<sup>26</sup> Peychev, S., *Max Weber and the Islamic City*, p. 8, dostupné z: [http://illinois.academia.edu/StefanPeychev/Papers/289114/Max\\_Weber\\_and\\_the\\_Islamic\\_City](http://illinois.academia.edu/StefanPeychev/Papers/289114/Max_Weber_and_the_Islamic_City).

pro roli prostředníka mezi Bohem a společenstvím, zároveň byl však i služebníkem zjeveného. I on byl vázán řádem, který zvěstoval. Jeho charismatické panství proto bylo založeno na uznání svatosti a předurčení komunitou, přičemž bylo složeno ze tří samostatných rolí:

- charismatik jako zákonodárce,
- charismatik jako soudce,
- charismatik jako časný politický vůdce.

Řečeno Weberovým jazykem, charismatické panství spočívalo „v oddanosti k výjimečné svatosti, hrdinství či unikátnímu charakteru osobnosti a v normativních vzorech či řádu, který ona odhalila či ustavila.“<sup>27</sup>

Zatímco role zákonodárce byla vlastní pouze Muhammadovi, naplnění rolí soudce a politického vůdce bylo problematické, neboť zjevení neznalo pojem následnictví. Ve chvíli, kdy jej Muhammad osvobodil od prostředníků, zkomplikoval tím i předávání tradice; odchodem vůdce se charismatické panství ztrácelo spolu s ním. Zároveň bylo zkomplikováno legitimizování vlády, když neexistoval prostředník, který by legitimizaci provedl. Právě kvůli tomu se dějinami šíitského islámu vinula ambice finálně vyřešit problém následnictví ve vládě, nejprve reprezentované imámy, následně v případě Dvanáctníků jejich svědky a konečně kleriky. Ti také v době skrytosti imáma – legitimního následníka proroka Muhammada – postupně v této větvi šíismu převzali jeho role soudce a politického vůdce.<sup>28</sup>

V islámu existoval a existuje i prototyp Weberova legálního panství. Zjevené právo, jež by je mělo reprezentovat, ovšem nebylo uchopováno rozumově jako smlouva mezi vládcem a ummou. Naopak ono vůbec nebylo ke státu vztaženo. Představovalo osobní pouto mezi člověkem, věroučným společenstvím a Bohem. Vláda práva, která je Weberem chápána jako legální panství, tak má v raném islámu i v Chomejnīho Íránu odlišné konotace. Je božskou, zjevenou schránkou odosobněnou od vývoje a změny. Naplněna je tradičními rodinnými a tribálními vztahy spolu s charismatickým panstvím členů vyvolené rodiny: muslimský Bůh/zákonodárce, obdařený starozákonními rysy, je tvůrcem konglomerátu panství a neptá se, zda člověk chce, či nechce uposlechnout jeho volání. On ustavil věčný

---

<sup>27</sup> Weber, M., The Vocation lectures: Science as a vocation, politics as a vocation, Hackett Pub Company, 2004, p. 215.

<sup>28</sup> Hasani, Vilajat, p. 102, in Martin, V., Creating an islamic state: Khomeini and the making of a new Iran, I. B. Tauris, 2003, p. 119.



neměnný zákon, jehož neuposlechnutí je trestné nejen ve světě mimo, ale i ve světěездеjší. Bůh tak aktivně promlouvá do sítě vztahů přímo zde na zemi, přičemž je povinností vládců i věřících zajistit zákonu respekt a vymáhat jeho dodržování. Úcta k zákonu je tak náboženskou povinností. Ostatně i Weber legitimní panství v islámu chápe jako kombinaci absolutní neměnnosti daného řádu s vírou, že s jeho přijetím muslim naplní svoji přirozenost – charismata tak za přispění a podpory legálního posvěcují tradiční řád.

Chaotičnost a nestabilita ší'itského státu tkvěla právě v tom, že stát stál na nejasných základech, založených na kombinaci všech tří typů panství: tradičního panství rodiny, klanu a ummy, charismatu proroka a imáma a legálního panství zjeveného práva. Navíc pouze v krátkých úsecích historie existovaly všechny tři typy panství v jednotě nebo alespoň byly komplementární. K tomu se ve 20. století připojilo i břemeno moderní administrativy, jež musí ší'itský stát akceptovat, chce-li přežít v podobě jednotného státního celku (a sociálního řádu), a nikoliv jako pouhé společenství jednotlivých věřících. Je proto otázkou, zda se vůbec může islám a především ší'a proměnit v osobní pouto mezi věřícím a zjevením a zůstat zcela bez politického náboje.

Řešením tohoto problému může být paradoxně Chomejního mise, díky níž došlo ke vzniku obdoby oficiální církve (v části společenství), mocensky ovládající stát i část diaspory. V kontextu politické teologie je proto tato „církev“ aktivní nejen ve sféře Boha, ale i ve sféře císaře. To vyzdvihlo její roli prostředníka mezi věřícími i Bohem natolik dramaticky, že je to pro část společenství zcela neakceptovatelné. Nejen mimo Írán, ale i přímo v něm vzniká tvůrčí kvas, který se na základě teologických a historických argumentů (tj. na základě stejných zdrojů, které používá i sám Chomejní) snaží odmítnout koncept vlády kleriků a tím znovu ší'itské univerzum depolitizovat.

## **Aktivismus a kvietismus: dva zdroje šíitského politického myšlení**

Nadneseně lze říci, že šíitské politické myšlení představuje starší a do jisté míry původní muslimský názor na podobu státu. Vychází především ze zjevení, z něho vzešlého práva a sociálního řádu a z politické praxe obvyklé v době jeho kodifikace (vychází tj. i z arabského kmenového práva). Po smrti Alího a nástupu dynastie Umajjovců přestal tento myšlenkový proud představovat oficiální věrouku nových elit, neboť byl příliš úzce spjat s rodinou proroka. Nový chalífa Mu'āwij s ní nebyl spřízněn a potřeboval svoji pozici legitimovat novým konceptem (teorie chalífátu),<sup>29</sup> který se také snažil inkorporovat do rodícího se náboženského práva. Oporu našel v koránu, který v otázkách panství, legitimacy vlády a vztahu k politickým a náboženským autoritám obsahuje dva autonomní přístupy a umožňuje sakralizovat jak starší politický názor, který je aktivistický, revoluční, a jenž moc a její legitimitu velmi úzce spojuje s rodinou Alího, tak modernější kvietistickou teorii státu.

Je nutno podotknout, že v průběhu středověku i šíitský islám dosáhl reálného politického panství a moci (např. fátimovský chalífát, ale částečně i Hašašíni), a proto v něm byl využíván také moderátnější a méně aktivistický přístup ke státu a jeho legitimitě.

Východiska pro oba základní směry muslimského politického myšlení autoři nalézali ve stejném zdroji. Sůry koránu lze totiž rozdělit dle období vzniku na mekánské – vzniklé v období Muhammadova podřízeného postavení a medínské – vzniklé v době, kdy již je svrchovaným vládcem. V mekánských súrách je autor aktivistický, snaží se zbořit stávající řád a nahradit jej řádem novým, absolutním a dokonalým, jehož dokonalost musí být stále znovu a znovu potvrzována. Medínské sůry jdou rozdílným směrem. Jejich pasivnější přístup k politickému je způsoben tím, že byly napsány až za Muhammadova pobytu v Medíně. V té době již je vladařem samostatného města a zjevený zákon se snaží svým kázáním podpořit a upevnit. Nabádá proto souvěrce k politické poslušnosti a říká jim: „Podrobujte se Bohu, podrobujte se prorokům, podrobujte se těm, kteří mají nad vámi pravomoc.“<sup>30</sup> Tedy podrobujte se státu, vládě a zákonům.

---

<sup>29</sup> Rosenthal, E. I. J., *The caliphate: Theory and function*, p. 21-61, dostupné z: <http://ebooks.cambridge.org/chapter.jsf?bid=CBO9780511735332&cid=CBO9780511735332A012>.

<sup>30</sup> Korán 4:59.

Z historického hlediska je dělení súr logické: V první fázi Muhammadova zjevení stát vůbec neexistoval a představoval pouze společenství kmenových vůdců. Teprve po dokončení mekánských súr (které můžeme chápat jako stežejní část zjevení božích zákonů člověku) došlo k založení státu jako zcela nové entity. Ta je chápána jako umma, tj. společenství věřících. Z toho důvodu první část Muhammadova kázání můžeme chápat jako zjevení zákona a část druhou – medínské súry – jako zhmotnění sociálního a politického řádu jako součást a ochranu zjeveného.

### **Politický aktivismus**

Typickým příkladem období politického aktivismu jsou následující citáty: „Není žádné poslušnosti v hříchu“<sup>31</sup> a „Vystříhejte se hříchu, ať skrytého, či zjevného, neboť ti, kdož pášou hříchy, budou odměněni za to, co si vysloužili.“<sup>32</sup> V koránu je také na mnoha místech explicitně (K 18:28, K 26:151-152, K 33:67–68) vyjádřena možnost odmítnout poslušnost nelegitimnímu či nespravedlivému vládci, přičemž verše nebyly vykládány jen jako implikace práva na revoltu, ale jako příkaz náboženské povinnosti vzbouřit se proti hříšnému vládci či hříšným zákonům. Díky mekánským súrám je proto muslimská společnost bytostně angažována na politickém myšlení a politické praxi.

- **Neopírejte se o ty, kdož nespravedliví jsou, aby vás nepohladil oheň pekelný. A nemáte kromě Boha ochránců žádných a jinou pomoc nedostanete.**<sup>33</sup>

- **Neposlouchejte přestupníků nařízení, kteří na zemi šíří pohoršení a o nápravu se nestarají!**<sup>34</sup>

- A řeknou: „Pane náš, **poslouchali jsme náčelníky své a velmože své a oni nám dali zbloudit z cesty! Pane náš, dej jim trest dvojnásobný a proklej je prokletím velikým!**“<sup>35</sup>

---

<sup>31</sup> Lewis, B., Freedom and Justice in the Middle East, dostupné z: <http://www.foreignaffairs.com/articles/60796/bernard-lewis/freedom-and-justice-in-the-modern-middle-east>.

<sup>32</sup> Korán 6:120.

<sup>33</sup> Ibid. 11:113.

<sup>34</sup> Ibid. 26:151–152.

<sup>35</sup> Ibid. 33:67–68.

Ší'itský politický aktivismus vychází nejen z mekánských súr, ale také z konkrétních historických událostí, kdy smrt třetího imáma Husajna pro ší'ity představuje symbol vzpoury vůči politickému útlaku. Díky ní si v sobě společenství nese poselství mesianistického apokalyptického očekávání, jež musí být realizováno absolutními prostředky. Cílem této politické mobilizace je pak konečná odměna spravedlivých a zatracení těch, kteří bojovali proti legitimnímu vládci:

„A hle, Pán zkoušel Abrahama slovy, a když je on splnil, řekl Pán: „Věřu tě učiním vůdcem pro lidi.“ I zeptal se: „A co potomstvo mé?“ Privil: **„Úmluva má je pro nespravedlivé neplatná.“**<sup>36</sup>

Dalším příkladem aktivismu je ší'itský text Abū Ja'fara Muhammad al Qummī, jinak známého jako šejk Sāduq (923–991). V textu popisuje dialog mezi Umarem ibn Hamzalem a imámem Ja'farem Sādiqem:

„Zeptal jsem se (Umar ibn Hamzal) Sādiqa, zda je přípustné, aby dva ší'ité, kteří jsou v neshodě ohledně dluhu nebo dědictví, hledali verdikt u (u nelegitimního) vládce nebo soudce. On odpověděl: **„Každý, kdo se obrátí na taghūt (tj. nelegitimní vládnoucí moc), tak i kdyby získal správný rozsudek, získal jej zakázaným způsobem. Neboť verdikt a rozsudek získal díky taghūt, tedy skrze moc, již všemohoucí Bůh přikázal odmítnout.“**<sup>37</sup> (Neboť jak říká svatý Korán)

**„Oni chtějí hledat spravedlnost u nelegitimní moci, i když jim bylo přikázáno, aby jí nevěřili.“**<sup>38</sup>

Umar ibn Hamzal se následně zeptal, jak by měli oni dva ší'ité postupovat:

(Velebný Sādiq odpověděl)

„(Oni) musí hledat toho z vás, kdo čerpá z naší tradice, kdo je zběhlý v tom, co je přípustné a co bylo zakázáno, a který je dobře obeznámený s našimi

---

<sup>36</sup> Ibid. 2:124.

<sup>37</sup> Vaezi, A., Shia political thought, Islamic Centre of England, 2004, p. 108.

<sup>38</sup> Korán 4:60.

zákony a nařízeními. Toho mají přijmout jako soudce a rozhodčího, neboť (právě) toho jsem soudcem jmenoval.“<sup>39</sup>

Jako hříšné bylo v aktivistické tradici chápáno nejen trvalé podřízení se nelegitimnímu vládci, ale i samotný slib poslušnosti (baj'a) a odevzdání se do jeho vůle. K tomu se opět váže výklad:

Imám Muhammad al-Bāqir řekl Muhammadu bin Muslimovi:

„Ó Muhammade, **jistě jsou nespravedliví vládci a ti, kdo je následují, oddělení od Božího náboženství.**

Neboť (oni) jistě sešli na scestí a na scestí svedli mnohé.“<sup>40</sup>

Možnost, jak aktivně odmítnout nelegitimní moc, byla v tradici nabídnuta i jedním ze čtyř Bohem vedených chalífů:

Bylo zaznamenáno, že při přijetí přísahy věrnosti (baj'a) velebný Abū Bakr dal příkázání těm, kteří si přáli nabídnout svou baj'a: „Ó lidé, byl jsem opravdu jmenován (vládcem) nad vámi, i když nejsem mezi vámi (tím) nejlepším. Pokud si povedu dobře, pomozte mi, a pokud budu konat špatně, opravte mne. Pravdivost je synonymem pro plnění pravdivého, a lhaní se rovná zradě. (...) **A pokud se nebudu řídit Bohem a jeho poslem, pak nemám právo na Vaši poslušnost.**“<sup>41</sup>

Šejk Ibn Tajmīja k tomu dodal: „(Politický) řád musí být respektován, dokud jeho příkázání neodporují právu.“<sup>42</sup>

Na aktivistickou tradici odmítající ideu silného státu navázal v éře moderní ší'itské politické filozofie ajatollāh al-Nāini, pro něhož: „Autokratická vláda je branou, která vede ke zkáze.“<sup>43</sup> Stejně argumentuje i sunnitský myslitel Hassan al-Bannā, i když s jiným záměrem než al-Nāini. Pro Hassana al-Bannā, jako pro zakladatele moderního sunnitského fundamentalismu a moderní konzervativní muslimské filozofie, islám představuje: „náboženství a stát, spiritualitu a akci, korán a meč.“<sup>44</sup>

---

<sup>39</sup> Khomeini, R., Islam and revolution 1: Writings and declarations of imam Khomeini, Mizan Press 1981, p. 93.

<sup>40</sup> Al Kulama ar-Rafi, Kitab Al-Kafi, p. 184 (přeloženo: Sarwar, M., dostupné z: <http://elgadir.com/eng/books/Kafi/html/eng/books/hadith/al-kafi/index.htm>.

<sup>41</sup> Ibn Kathir, Al-bidaja wa nihaja, 6/306, 306 in Ibn Kathir, Stories of prophets, dostupné z: <http://www.kalamullah.com/Books/Stories%20Of%20The%20Prophets%20By%20Ibn%20Kathir.pdf>.

<sup>42</sup> Ibn Tajmījah, in Black, A., The History of islamic political thought: From the prophet to the present, Routledge, 2001. p. 157.

<sup>43</sup> Mirza Muhammad Husayn Naini, Tanbih al-ummah, p. 260.

<sup>44</sup> Black, A., The History of islamic political thought: From the prophet to the present, Routledge, 2001, p. 319.

Výše uvedený politický aktivismus představoval i v době svého vzniku jakési maximum chování. V praxi docházelo k častému ohýbání této maximy s poukazem na odpor k anarchii, na nutnost přežití komunity či na nutnost zachování státu, jako ochránce sociálního řádu a zákona. Ovšem v naprosté většině případů, kdy se umma štěpila a jednotlivá společenství věřících ji opouštěla, představovala výše uvedená aktivistická teorie argument (zástupný, či reálný) k těmto odchodům.

### **Politický kvietismus**

Přestože se mekánské sůry staly základem teologické právní literatury, myšlenky kvietistických sūr převážily díky logickému rozdílu mezi vysněným ideálem a realitou. Dokonalost zjevení tak byla vždy ohýbána a umenšována kvůli nutnosti vyrovnat se s realitou. Věřící tak díky strachu z anarchie (fitna) a z nutnosti ve státě žít, přijímali nabídnuté argumenty pro zklidnění nutnosti revoltovat.

Podkladem pro akceptaci světa odlišného od zjevení se stal axiom islámu, že božská vize společnosti, zjevená v koránu a rozpracována v náboženském právu, musí být uskutečněna.<sup>45</sup> K tomu byla a je nutná právě existence státu jako jeho ochranného obalu. Proto v kvietistickém islámu došlo k desakralizaci politické moci tím, že za jediného skutečného suveréna byl označen Bůh. Panství člověka proto není ani posvátné, ani není odůvodněno morálně. Je zdůvodněno pragmaticky; argument legitimacy je nahrazen argumentem nezbytnosti existence státu. Například Dar ibn Rušd (1126–1198) k tomuto tématu napsal: „Politické společenství je nezbytné, neboť předměty, které člověk potřebuje k životu jako takovému, mezi něž patří pokrm, místo k životu a ošacení, jsou věci, které člověk sdílí se zvířaty.“<sup>46</sup> Doplnil jej i al-Ghazzali (1058–1111): „Kdekoliv žijí lidé... a kde mezi nimi dochází ke směně, tam mohou vzniknout roztržky... Ty jsou v přirozenosti člověka vedle lásky, nenávisti, soutěživosti a závisti.“<sup>47</sup>

Pro kvietistický islám je tak stát především entitou, která prosazuje a chrání daný zákon.<sup>48</sup> Argumentem nutnosti byla zdůvodňována potřebnost vzniku funkčního státu a vlády, jež bude právo respektovat a bránit. Svářela se tak mezi sebou idealita

---

<sup>46</sup> Ibn Rushd, CPR 5-7, in, Black, A., The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present, Routledge, 2001, str. 121.

<sup>47</sup> Al Ghazali, in Otoman, 1960: 194–5.

<sup>48</sup> Barša, P., Západ a islamismus: Střet civilizací, nebo dialog kultur?, CDK 2001, str. 102.

řádu (medínské súry) s realitou světa (mekkánské súry) a dokonalost zjeveného práva s nutností ustavit právo pro řízení nezbytného státu.

Důležitým termínem kvietismu se stalo arabské slovo fitna, přeložitelné jako pobuřování, znepokojování či anarchie. Autoři, kteří je používali, soudili, že tyranida je pro společnost lepší než anarchie. Anarchie je pro ně horší, než sto let diktátu.<sup>49</sup> K tomu Al-Ghazzālī podotknul: „Pokárat nespravedlivé vládce je důležité. Ale nikoliv podporovat rebelii proti nim.“<sup>50</sup> V koránu se k tomu navíc váže citát: „Vy, kteří věříte! Poslouchajte Boha a poslouchajte posla a ty, kdož mezi vámi mají autoritu! A jste-li ve sporu o nějakou věc, předejte její rozhodnutí Bohu a poslu – jestliže věříte v Boha a v den soudný! A to bude nejlepší a povede k nejkrásnějšímu výsledku.“<sup>51</sup>

Politický realismus kvietistického islámu ve středověku dále rozvinul šejk ibn Tajmīja (1263–1328), jenž ve svém textu vychází z Alího citátu:

„Je psáno, že Alī, nechť je s ním Bůh spokojen řekl: „Lidé nemají jiné možnosti než přijmout svou vládu, ať zbožnou, či hříšnou.“

Lidé mu řekli: „Chápeme, že se máme sklonit před vládou zbožnou, ale proč bychom se měli starat o vládu hříšnou?“

On jim odpověděl: „Protože i díky ní jsou silnice bezpečné, tresty vzešlé z práva jsou prováděny, svatá válka je vedena proti nepříteli a kořist z ní je shromažďována.“<sup>52</sup>

Lidé dle citátu použitého Ibn Tajmījou tak mají a priori slíbit poslušnost své vládě, i kdyby nespravovala stát dle zjeveného. Je ovšem třeba dát citát do kontextu, neboť Ibn Tajmīja tvořil až ve 14. století (text pochází z roku 1328), tedy v době finálního rozpadu muslimské ummy. V té době díky vnějším tlakům zvítězil moderní politický realismus nad původním státoprávním rigidismem (bezpečnost státu > státní legitimita).

Podobně jako Ibn Tajmīja argumentuje i perský myslitel a seldžucký vezír Abū Alī Hassan at-Tūsī (známý také jako Nizam Mulk) ve své knize Nasihat al'muluk/Andarz namih.<sup>53</sup> Dle něj neexistuje dichotomie legitimní vs. nelegitimní

<sup>49</sup> Kepel, G., Fitna. Guerre au coeur de l'islam, El Watan, 7. 9. 2004, dostupné z: <http://www.algerie-dz.com/article1082.html>.

<sup>50</sup> Al – Ghazzali, in Mortimer, E., Faith and Power: The Politics of Islam, Vintage Books 1982, p. 37.

<sup>51</sup> Korán 4:59.

<sup>52</sup> Ibn Tajmīja, in Enayat, H., Modern islamic political thought, I. B. Tauris, 2005, p. 12.

<sup>53</sup> Nizam-al-Mulk, The Book of government or rules for Kings/Nasihat al'muluk/Andarz namih, London, 1978.

vláda, ale v rámci vidění světa, které není nepodobné Thomasu Hobbesovi, proti sobě stojí pozitivně vnímaný stát/řád (de facto jakýkoliv) a negativně vnímaná anarchie/chaos. Mulk ve svém díle pragmaticky popsal ideu „kruhu moci“, na jehož základě je řízen politický proces i život ve státě. Dle něj „král závisí na armádě, armáda na daních, daně na zemědělství, přičemž lidé nikdy nebudou obdělávat pole, pokud s nimi nebude zacházeno spravedlivě a spravedlnost nikdy nebude zajištěna bez přispění krále.“<sup>54</sup> Pozice krále – spravedlivého vládce – je v kruhu posvátná, neboť je nejen nutným článkem pro fungování společnosti, ale také jedná na pokyn skrytého imáma.<sup>55</sup>

Nizzam Mulk byl vyznáním sunnita, který se do debaty o roli imáma ve společnosti zapojil z pragmatických důvodů, neboť chtěl autoritu panovníka v zemi s významnou ší'itskou komunitou posílit o posvěcení ze strany imáma. Shodně argumentují i další dva vlivní autoři. Například al-Jahiz (781–868) napsal: „Lidé si nemohou podřídit svou přirozenost či jít proti svým žádostem“<sup>56</sup> a „jen díky výchově, výtek v tomto světě a hrozbě trestu (ve světě) příštím, jsou lidé schopni odolat tomu nejhoršímu ve své přirozenosti.“<sup>57</sup> Konečně al-Qāsim ibn Ibrāhīm (†860) dodává: „Touha po sexualitě a jídle je vlastní člověku, a kdyby neexistoval někdo, kdo by ji omezil a kontroloval, lidé by bojovali jeden proti druhému, aby uspokojili svoje touhy. Svět by byl následně zničen... Lidé potřebují vedení, aby si řád a jeho omezení osvojili a toto vedení představuje imám (a jeho vláda).“<sup>58</sup>

Výše uvedené, ve středověku velmi vlivné texty bezproblémově s náboženským kánonem koexistovaly. Vedle původního zjevení a hadíthů tak byla ve prospěch existence státu využívána jak přirozeněprávní argumentace, tak odpor k „fitně“ (anarchii) i jeho akceptace pomocí odosobnění (taqīja).

Budování muslimského státu, vedeného v mantinelech práva, se ovšem ve středověku postupně měnilo do podoby Weberova sultanismu.<sup>59</sup> V něm byl stát řízen neformálními institucemi paláce za neustávající kompetice jeho elit.<sup>60</sup> Absolutní moc

---

<sup>54</sup> Nizam-al-Mulk, *The Book of government or rules for kings*, London, 1978, p. 104.

<sup>55</sup> Black, A., *The History of islamic political thought: From the prophet to the present*, Routledge, 2001, p. 26.

<sup>56</sup> Al Jahiz, in Pellat 1969: 63–5.

<sup>57</sup> Al Jahiz, in Pellat 1969: 63–5 in Black45.

<sup>58</sup> Abrahamov, B., *Anthropomorphism and interpretation of the Qur'ān in the theology of al-Qāsim ibn ibrahīm*, E. J.Brill, 1996.

<sup>59</sup> Weber, M., *Economy and society*, University of California Press, 1978p. 231–232.

<sup>60</sup> Barša, P., *Západ a islamismus: Střet civilizací, nebo dialog kultur?*, CDK, 2001, str. 45.



byla sdílena panovníkem a ekonomickými, soudními a administrativními elitami,<sup>61</sup> přičemž patrimoniální stát, proměněný v „sultanát“, byl legitimován pouze ideou nezbytné ochrany společenství před „fitnou“ – strachem z bezpráví. Muslimská politika je tím dle Pavla Barši rozkročena mezi absolutní ideál univerzálního společenství a partikulární klientelismus,<sup>62</sup> což lze parafrázovat jako póly v podobě „náboženské moralismu a cynického klientelismu (Gellner).“<sup>63</sup>

Přes politický pragmatismus způsobený existencí v podřízeném postavení a snahou podpořit existující státní uskupení (především fátimovský chalífát) se ší'ité až do vzniku Íránské republiky nevzdali nepřekročitelného dělení mezi existující mocí a ideálním královstvím skrytého imáma. V teologické rovině proto moc a vládu chápali kvietisticky jako ne plně legitimní (nizām al-jawr) a snažili se pouze zajistit dodržování zákona a řádu tak, aby byli připraveni na příchod mahdího. Kvietismus, rozvíjený v době podřízeného postavení imáma a následně ještě více po jeho odchodu ze světa, se proto vyznačoval apatií a nedůvěrou k politice. V případě, že ší'ita žil pod sunnitským mandátem, byla jeho separace od aktivní politiky přímo konkrétní náboženskou povinností, neboť sunnitský vládce představoval uzurpátora moci skrytého imáma. Na tuto separaci člověka od politiky upozorňuje i hadīth chalífy Rašída: „Šťastný je ten, který má dům, bohatství a krásnou ženu, a který nezná mě (chalífa) a já neznám jeho.“<sup>64</sup> K tomu lze připojit i dovětek „Ze tří soudců, dva skončili v pekle (Black 2001).“<sup>65</sup>

Odtazitost od politiky dovedli nejdále súfisté, kteří se v islámu snažili vytvořit prostor pro osobní vztah mezi člověkem a věčností. Jejich přístup ale nelze chápat jako analogii k ší'itskému kvietismu: Zatímco „ústup ze světa“ je pro súfisty niterným základem vnímání světa, pro ší'ity je (pouhou) nezbytností zapříčiněnou nepřítomností legitimního vládce.

K politickému kvietismu se váže i problém osobní svobody jednotlivce, jejíž koncepce je zcela odlišná od moderního atlantického chápání. Způsobeno je to již tím, že islám nezná pojem totalitní či autoritářské vlády, která by byla postavena do

---

<sup>61</sup> Ibid., str. 85.

<sup>62</sup> Ibid., str. 101.

<sup>63</sup> Gellner, E., Podmínky Svobody, CDK, 1994, p. 29.

<sup>64</sup> Black, A., The History of islamic political thought: From the prophet to the present, Routledge, 2001, p. 42.

<sup>65</sup> Ibid., p. 37.

protikladu k vládě demokratické v západním slova smyslu. Stejně tak neexistuje rozdíl mezi svobodným a nesvobodným člověkem v politickém systému. Primární reálnou svobodu v islámu proto představuje nikoliv osobní svoboda jednotlivce, ale rovnost jednotlivců v rodině, ve vztahu mezi mužem a ženou a v makroskupině muslimského věroučného společenství. Rodinné právo a rodičovská práva pak stojí na vrcholu všech lidských vztahů a plní ve společnosti podobně důležitou roli jako římské rodinné právo. Jednotliví členové rodiny jsou si v rámci práva i mezi sebou zcela rovni, i když respekt k rodičům je pro muslima náboženská povinnost. Skutečná rovnost v islámu tak nepramení ze společenské smlouvy, ale ze snahy naplnit přirozenost danou božím zákonem. Představuje bytostný základ svátostného uspořádání světa, v rámci něhož jsou si rovni všichni muslimové, přestože jejich role mohou být odlišné (např. muž a žena, rodič a dítě). Právě kvůli tomu je klíčovou povinností státu vybudovat takový politický a sociální řád, který rodinné uspořádání podpoří a zafixuje.

### **Klíčovost výběru vůdce pro další existenci komunity**

Dle původní aktivistické tradice měl být vládce do funkce vybrán. Výběr však nebyl chápán jako volba v moderním slova smyslu: Vládce byl vybírán ze skupiny kompetentních adeptů kompetentními voliteli (analogie s dnešními volbami v Íránu). Volitelé měli představovat elitu společenství (ahl al-hal wa al-aqd) a rozhodovat na základě dopředu daných atributů a charismat, které měl vládce splňovat. V první polovině 20. století je Hassan al-Banná definoval jako:

- mujtahidun al fuqahā (právníci schopní aktivně vykládat právo),
- ahl al kibrah („poučení“ – učenci),
- „vůdci lidu“.<sup>66</sup>

Proces výběru (al-ikhijar) pak byl složen z:

- konzultace (aš-šura),
- hledání konsenzu (al-’ijma),
- slibu komunity novému vládci (baj’a).

V případě šíitského islámu byla formalizovaná volba, stvrzující nástup nového vládce, nepředstavitelná, neboť legitimita vládce byla dána nikoliv lidským výběrem,

---

<sup>66</sup> Louer, L., Transnational Shia Politics, Columbia University Press, 2008, p. 133.

ale boží prozřetelností. Neexistovala díky tomu ani možnost nástupnictví (myšleno nástup nové dynastie), neboť legitimní vládce mohl pocházet pouze z předem vybraného společenství a z předem vybrané rodiny. Šťíté byli navíc přesvědčeni, že slib věrnosti je možné složit pouze chalífovi/imámovi, který má status kompetentního a spravedlivého.<sup>67</sup>

V případě sunnitského islámu byl princip výběru v jeho plné šíři plně využíván pouze v období bohem vedených chalífů. Po nástupu Mu'āviji a ustavení dynastického, kvietistického systému se stalo nepsaným pravidlem, že vládce před smrtí určil svého nástupce. I ten však musel být před svým jmenováním potvrzen elitami, s nimiž v průběhu své vlády konzultoval svou politiku.

Muslimský vládce tak nikdy nebyl absolutním panovníkem. Byl nucen i po svém potvrzení ve funkci aktivně spolupracovat s elitami složenými z náboženských autorit (např. náboženští právníci), vojáků (např. vliv janičárů v Osmanské říši) či kmenových vůdců (tento princip v rurálních oblastech např. Afrického rohu přetrval dodnes). To se týkalo jak sunnitského chalífy, tak imámů. Bagdádský chalífa tak v realitě po většinu trvání státu představoval pouze ideový vrchol moci a stát byl v praxi řízen vojenskými místodržícími, kteří nezřídka vytvářeli i vlastní dynastie. Jako příklady ze současnosti lze uvést například tribální systém v Somálsku a Súdánu na straně jedné a mocenskou pozici vojenských vůdců v Afghánistánu na straně druhé.

Elity se tak na chodu státu podílely nepřímo formou konzultace, za což panovníkovi skládaly právě slib vazalství (baj'a),<sup>68</sup> jenž mezi vládcem a elitami nastoloval stav jakési smlouvy. Baj'a představovala faktické svědectví, že vládce je držitelem boží milosti a reprezentantem Boha na zemi.<sup>69</sup> Několik příkladů takového potvrzování politické podřízenosti je známých již z období života proroka Muhammada:

Velebný Jarir o životě Svatého proroka vyprávěl:

„Dal jsem slib věrnosti (baj'a) Allāhovu apoštolu,  
že budu svědčit,  
že nikdo nemá být uctíván kromě Allāha  
a že Muhammad je jeho apoštolem,

---

<sup>67</sup> Ibid. p. 81.

<sup>68</sup> Walker, A., Pledge of Allegiance (Bay'ah), p. 1, dostupné z: <http://www.alislam.org/topics/khilafat/Pledge-of-Allegiance.pdf>.

<sup>69</sup> Ibid. p. 1.

že mají být správně pronášeny modlitby a placen zakāt,  
že máme poslouchat a poslechnout (příkazy Allāha a jeho proroka)  
a dávat dobrou radu každému muslimovi.<sup>70</sup>

Pokud by vládce s elitami odmítl konzultovat, jednalo by se o istibad, despotismus, jenž má v islámské právní literatuře (např. in Ferdousí: Kniha králů<sup>71</sup>) velmi negativní konotace. Istibad je chápán jako akt hříchu, který musí být aktivně odstraněn.

Z výše uvedené mnohoznačnosti súr koránu je evidentní, že islám v oblasti politické filozofie nepředstavuje strnulé zjevení posazené mimo čas a prostor. Naopak jeho výkladová pluralita je velmi široká a umožňuje věroučně zdůvodnit jak politický aktivismus, tak politický kvietismus a stejně tak i aktivní politický život i útěk před ním.

---

<sup>70</sup> Sahih Al-Bukhari, Vol. 3, Bk.34, No. 366 dostupné z: <http://www.shariahprogram.ca/Hadith/Sahih-Bukhari/>.

<sup>71</sup> Ferdousí: Kniha králů – Šáhnáme, Česká akademie císaře Františka Josefa, Praha, 1910.

## **Vznik šíitského politického myšlení v očekávání návratu legitimního panství**

Zatímco pro sunnity ideální panství končí zároveň s obdobím bohem vedených chalífů, šíité své panství sice ztratili, ale znovu je očekávají. Kvůli tomu jim nejsou cizí emotivní rituály, oslava svatých (obvykle imámů), elegie a hry podobné středověkým katolickým slavnostem, v nichž se odráží volání po ztraceném legitimním státu (ad-dawlah aš-šarī'ah). To je zcela v souladu s texty Ernesta Gellnera, dle něž je šíitský islám v mnoha ohledech eklektický: Přejímá prvky nejen z křesťanství a judaismu, ale v některých svých podobách i ze zoroastrismu, donatismu, gnóze a novoplatonismu. Je výrazně mystičtější (toleroval a někdy i podporoval súfická hnutí) a mesianističtější.<sup>72</sup> Pro Gellnera je právě kvůli těmto – dle něj primitivním a neracionálním – aspektům šíismus nižší vývojová větev islámu. Místo něho Gellner upřednostňuje sunnitský islám kvůli tomu, že klade důraz na odosobněný zákon. Zároveň pozitivně oceňuje, že v něm neexistují osoby prostředníků a vykladačů a tím ani postavy živých či mrtvých světců.

Bez ohledu na hodnotící znaménko je pravdou, že v šíismu tvoří silný prvek mocenský konflikt mezi světcem (nejčastěji imámem) na jedné straně a zlem v podobě usurpátorů a nelegitimních vládců na straně druhé. Tato atmosféra byla po odchodu imámů ze světa transformována do apokalyptické vize očekávání opětovného příchodu legitimního panství, jeho definitivního vítězství (jenž má militarizovanou podobu) a nastolení analogie „nového Jeruzaléma a tisíciletého království božího.“<sup>73</sup> Díky tomu se ve všech proudech šíismu (Dvanáctníci, Alawi, čistá Ismā'īla, popř. Duriz) rozvinul velmi silný mesianismus. U většiny větví je jeho nejtradičnější podobou víra v mahdího (ar. Bohem správně vedený), posledního veřejně působícího imáma, který se vrátí na svět a nastolí božský řád a harmonii.<sup>74</sup> Mahdí ovšem není eschatologickou postavou, mesiášem v křesťanském slova smyslu, ale rebelujícím vůdcem, který čeká, aby zničil pokřivený systém a naplnil svět božím právem a mírem bez tyranie (raj'a = návrat mahdího na svět těsně před dnem soudu a zmrtvýchvstáním). Šíitům je tak vlastní specifické vnímání času, život

---

<sup>72</sup> Gellner, E., *Postmodernism, reason and religion*, Routledge, 1992.

<sup>73</sup> Zj. 21.2.

<sup>74</sup> Např. Bihar al-Anwar: 51: 146 dostupné z: <http://www.scribd.com/doc/62899510/Bihar-Al-Anwar-Vol-51-52-53-the-Promised-Mahdi-English-Translation-Part-2>.

v očekávání příchodu království a apokalyptičnost předurčení. Svou víru v příchod království i svoji vizi milenianismu podporují řadou veršů koránu:

- Bůh přislíbil těm z vás, kdož uvěřili a zbožné skutky konali, že **z nich učiní nástupce na zemi**, tak jako již učinil nástupci ty, kdož byli před nimi. **A přislíbil jim, že upevní pro ně náboženství jejich, které se mu zlíbilo jim dát, a že nahradí posléze obavy jejich jistotou.** „Uctívejte Mne a nepřidružujte ke Mně nic! A ti, kdo ještě po tomto budou nevěřící, jsou věru hanebníci!“<sup>75</sup>
- **A učinil vás dědici jejich země, obydlí, majetků i jedné země, na niž jste dosud nevstročili.** A Bůh je všemocný nad každou věcí.<sup>76</sup>
- I pravil Mojžíš lidu svému: „Proste Boha o pomoc a buďte trpěliví, vždyť země Bohu náleží a **On v dědictví ji dává tomu, komu chce ze služebníků Svých. A šťastný konec náleží bohabojným!**“<sup>77</sup>
- A věru jsme již napsali v žalmech, po připomenutí, že **zemi podědí Moji bezúhonní služebníci.**<sup>78</sup>
- **A chtěli jsme zahrnout přízní Svou ty, kdož poníženi byli v zemi, abychom je příkladem i dědici učinili.**<sup>79</sup>

Tyto citáty ší'ité vykládají jako vizi opravy a očištění současného světa, v němž byli (oni) připraveni o život s vyvoleným imámem a naopak ponížení nutností života pod nelegitimní vládou.

Zkušenost komunit, které byly vůči vládnoucí třídě v podřízeném postavení, se odrazila i v tom, jak ší'itský islám vnímá morálku většiny. Ší'ité se ptají: „Jde právo vždy s většinou? Když většina zvolí názor, který jde proti rozumu, etice a právu, je tento názor správný? Tak jako volby nevedou k výběru nejvhodnějšího kandidáta, tak většinou a skrze ni nelze poměřovat co je dobré, a co je špatné (al-Lārī).“<sup>80</sup> V tomto směru jsou pro ně opětovně potvrzující verše Koránu:

- **Uposlechneš-li většinu těch, kdož na zemi žijí, pak tě svedou z cesty Boží,** vždyť oni následují jen domněnky své a pouze předpokládají.<sup>81</sup>

---

<sup>75</sup> Korán 24:55.

<sup>76</sup> Korán 33:27.

<sup>77</sup> Korán 7:128.

<sup>78</sup> Korán 21:105.

<sup>79</sup> Korán 28:5.

<sup>80</sup> Mujtaba Musawi Lari, Teachings of Islam, Pakistan Herald, 2011, dostupné z: [www.pakistanherald.com/Articles/Teachings-of-Islam-2930](http://www.pakistanherald.com/Articles/Teachings-of-Islam-2930).

<sup>81</sup> Korán 6:116.

- Avšak **většina** z těch, kdož tě hlasitě vyvolávají z komnat tvých, **jsou lidé nerozumní**.<sup>82</sup>
- A když Saul vytáhl s vojsky, pravil jim: „Bůh vás bude zkoušet u jedné řeky. Ten, kdo z ní se napije, patřit k mým nebude; ale ten, kdo z ní neokusí, ten bude patřit k mým kromě těch, kdož napijí se z dlaně.“ **A napili se z ní všichni kromě malého počtu**. Když pak Saul a ti, kdož s ním uvěřili, přešli přes ni, zvolali: „Nemáme dnes sílu k boji proti Goliášovi a vojskům jeho!“ Avšak ti, kdož pevně byli přesvědčeni o setkání svém s Bohem, vykřikli: **„Kolikrát již nepočetné oddíly zvítězily nad početnějšími z dovolení Božího, vždyť Bůh je věru na straně trpělivých!“**<sup>83</sup>

Jak je vidět z výše uvedených příkladů, ideovým východiskem pro nutnost existence politického společenství je nejen primární věroučný kánon a odkazy na něj, ale také přirozeněprávní argumentace. Sekundárně byla podpora „života v obci“ dále přejímána v komentářích ke klasickým řeckým autorům (především Aristoteles a neoplatonská spekulace), které byly oblíbené v obou hlavních větvích islámu (al-Ghazzālī, Abū Bakr ar-Razi, Dar ibn Rušd). Ovšem tvůrcem „darů“, jež přináší existence státu (regulace konfliktu, uspokojování materiálních potřeb občanů) a které vyzdvihují klasičtí islámští myslitelé, přesto není stát či politické společenství o sobě, ale vláda náboženského práva, kterou stát nekonstituuje, ale pouze spravuje. Pouze vláda zjeveného zákona je proto jedinou cestou vedoucí člověka k Bohu. I tak ale vždy existovala možnost alternativních argumentů postavených čistě na přirozeném zákonu i na argumentu nutnosti.

V návaznosti na vztah státu ke zjevenému klasifikuje islám moc na legitimní a nelegitimní, podle čehož k nim má věřící zaujmout odpovídající postoj. V obecné rovině jsou přitom v muslimské tradici uváděny dvě podmínky k tomu, aby byl vládce legitimován: Moc musí získat v souladu s tradicí a musí ji uplatňovat v souladu se zákonem. Racionální argumentace ve prospěch existence státu je tak v teorii pro islám vedlejší, neboť stát je v prvé řadě chápán jako ochránce zjeveného řádu. Proto není koncept islámského státu vysvětlován pomocí racionálních argumentů, ale velmi jednoduše a přímočaře „jako vládnutí v souladu s tím, co Bůh zjevil prorokům“.<sup>84</sup> Na

---

<sup>82</sup> Korán 49:4.

<sup>83</sup> Korán 2:249.

<sup>84</sup> Louer, L., Transnational Shia Politics, Columbia University Press, 2008, p. 165.

základě této citace je možné se argumentačně vrátit do předchozích kapitol s tím, že jedinou opravdovou legitimitou ve státě disponuje Bůh (sunnitský islám), přičemž jej doplňuje imám (šī'a). Stát se proto smí řídit pouze zjevenou pravdou.

Ovšem v reálné praxi byla situace logicky odlišná od tohoto maxima, neboť již od počátku islámu byli šī'ité nuceni žít pod dle nich nelegitimní vládou, přičemž revoluci (proti ní) nebylo možno vést permanentně. Existoval proto dvojí vztah věřících ke státu: V případě, že byla vláda z náboženského hlediska legitimní (například vláda bohem vedeného chalífy či imáma), byla situace jasná – poslušnost takovému vládci byla náboženskou povinností. V opačném případě bylo možné vládce buď odmítnout na základě teologických argumentů, nebo využít přirozeného práva či argumentu náboženské nutnosti a nelegitimní vládu akceptovat.

Zjevený zákon a vláda práva tak stojí v samém epicentru sociálního i politického řádu (jakož jsou i klíčem zdůvodnění existence státu jako takového). Nacházejí se mimo vladařovu pravomoc, jež kvůli jejich výsadnímu postavení nemůže být legislativně aktivní (zákon byl již zjeven). Ostatně i sama snaha o implementaci zákonů, které jsou ke zjevenému právu nekompatibilní „je revoltou proti Bohu (ma'sijāt Allāh)“.<sup>85</sup> Pravomocí vládce je proto pouze exekutivně vládnout a aktivně dohlížet nad implementací a dodržováním práva v jeho přesné, nezměněné podobě. Chomejnī k tomu podotkl, že „islám je vládou božského práva nad lidmi“,<sup>86</sup> z čehož dle něj vyplývá, že: „Vládce nemá a nemůže mít zákonodárnou pravomoc, neboť ta je vyhrazena pouze bohu. Státu a vládci přísluší pouze implementace božích zákonů a péče o jejich dodržování.“ Mawdūdī k tomu dále dodává: „V islámu je justice plně nezávislá na vládě. Úkolem soudce je implementace božích zákonů, a nikoliv zákonů lidských... Na soudním stolci (soudce) nesedí jako reprezentant chalífy, ale jako reprezentant boží (opět Mawdūdī).“<sup>87</sup> Tím ovšem dochází k oddělení božích zákonů od zákonů lidských a tím i k vytvoření duality moci.

Ovšem ani Chomejnī nepředpokládal plnou aplikaci šar'je, která dle něj měla primárně představovat předobraz a absolutní ideu, od níž by bylo možné pozitivní zákon odvodit. Navíc jeho vize ve vyzdvížení soudců mimo a nad systém moci byla do značné míry extrémní a historicky nepřesná; mnozí muslimští vládci (např.

---

<sup>85</sup> Abd al-Salam Jásín, in Louer, L., Transnational Shia Politics, Columbia University Press, 2001, p. 154.

<sup>86</sup> Khomeini, R., Islamic government, Manor Books, 1979, p. 82.

<sup>87</sup> Mawdudi, Political Theory of Islam, Kazi Pubns Inc, 1969, p. 62.



osmanští sultánové) totiž disponovali legislativní i soudní pravomocí. Navíc legitimitu této moci hledali v náboženském, a nikoliv v laickém základu.

Francouzský katolický historik Louis Gardet popsal vztah jednotlivých složek moci v islámu následovně: „Zákonodárná moc náleží zjevení, soudní moc pak každému věřícímu, který je schopen zjevení aplikovat díky jeho usilovnému studiu. Konečně moc výkonná náleží samému Bohu, jehož zástupcem může být chalífa; který vládne z nutnosti, tj. z důvodu ochrany zjevení a společenství. Pouze v případě ší'ismu nacházíme výkonnou moc v sakralizované podobě díky existenci charismatického vůdce jako prostředníka mezi zjevením a ummou.“<sup>88</sup>

V oblasti tvorby a exekuce práva tak existuje zásadní distinkce právě mezi sunnitským vládcem – chalífou – a ší'tským imámem. Zatímco chalífa (či ekvivalentně sultán či emír) stojí významově pod zjeveným právem, imám může právo aktivně vykládat, je mu roven, či v některých případech (hašašínská verze Ismā'īly) stojí nad ním.

---

<sup>88</sup> Gardet, L., *La Cité Musulmane*, Paris, 1954, s. 23, citováno in Barša, P., *Západ a islamismus: Střet civilizací, nebo dialog kultur?*, CDK, 2001, str. 105.

## Ší'itské právní vědomí jako možná náhrada legitimní moci

Primárním zdrojem uspořádání společnosti je zjevené a věčně platné právo, díky němuž vzniká sociální řád. Právo i náhled na sociální řád následně umožňuje vznik lidského právního vědomí skládajícího se z ijtihādu – analogického rozvažování – a z konsenzu expertů (názor expertů má silnější důraz v případě ší'itského islámu). Konečně z práva i z jeho oficiálních interpretací vyvěrá politický legalismus (sijāsat aš-šarī'ah), který představuje sumu všech koncepcí, skrze něž klerici uchopují politické problémy a roli náboženství v nich. Všechny čtyři zdroje práva (zjevené právo, ijtihād, konsenzus expertů, politický legalismus) společně zakládají právní vědu (fiqh), dotvářenou velkými právníky, jež lze bez nadsázky nazvat „charismatickými proroky práva (především Šāfi, Abū Hanīfa, Mālik, ibn Hanbal, Jafar as Sādiq a další)“.<sup>89</sup> Sociální řád pak spolu s právem dává vzniknout muslimskému politickému společenství, které je na jejich základě vystavěno. Úkolem společenství a státu jako takového je pak zpětně sociální řád a právo ochraňovat a rozšiřovat jejich životní prostor.

Na věčnou autoritu práva, která ovšem není uskutečnitelná bez aktivní podpory státu, poukazují i moderní autoři. Například ajatollāh al-Nāini soudí, že: „Je nezbytné podporovat, co je správné, a zakazovat, co je špatné, a zároveň založit právní vědomí, čehož nelze dosáhnout bez (politické) autority.“<sup>90</sup>

Přestože v teorii existuje v islámu pouze jeden typ práva, tj. šarī'a, kterou navíc právníci (fuqahā) kodifikovali poměrně pevně, realita je plastičtější. Jednak byla šarī'a kodifikována v rámci několika právních škol<sup>91</sup>, a tvoří proto několik vedle stojících a částečně alternativních bloků. Kvůli tomu, i když jsou pro naprostou většinu muslimů brány ijtihādu uzavřeny, mají na výběr z několika variant jeho interpretace (v realitě samozřejmě respektují výklad majoritní v jejich regionu). Vedle toho navíc již ve středověku vznikaly komplexní právní systémy založené na přirozeném právu (ale chápané jako odvozeniny práva náboženského).

Právo tak hrálo v životě věřících centrální roli. Je možné dokonce říci, že „život v souladu se zákonem představoval a představuje samotnou esenci islámu. Právo s náboženstvím splynulo tak úzce, že slovo šar' bylo často vykládáno jako

---

<sup>89</sup> Ibid. str. 95.

<sup>90</sup> Mirza Muhammad Husayn Naini, Tanbih al ummahp. 311.

<sup>91</sup> Black, A., The History of islamic political thought: From the prophet to the present, Routledge, 2001, p. 13.

synonymum k náboženství (Crone).<sup>92</sup> Lze tak spolu s al-Ghazzālīm říci, že: „Základem tohoto (islámského) náboženství je právo.“<sup>93</sup> Nizām Mulk k tomu dodal, že: „Kdykoliv dojde k odřeknutí poslušnosti božím zákonům... království (pozemské) se ztrácí spolu s nimi.“<sup>94</sup>

Úkolem právníků proto bylo aktivně předejít naplnění verše 4:62 Koránu: „A jak jim bude, až je neštěstí postihne za to, co ruce jejich předtím spáchaly, a až k tobě přijdou přísahající při Bohu: „My přáli jsme si jen dobré a spolupráci!“<sup>95</sup>

Z pohledu juristy tak nejsou barbarské tresty uložené šaríjou, ale zločiny, za které jsou ukládány.<sup>96</sup> Dokladem toho je citát Koránu: „A modlitba nevěřících u chrámu sestává pouze z pískání a tleskání dlaněmi. **Ochutnejte tedy trest za to, že byli jste nevěřící!**“<sup>97</sup> Ostatně Korán sám osobě velmi přesně a velmi taxativně vyjmenovává jednotlivá právní nařízení, která mají být základem pozitivního práva. Především sūra Noční cesta (K17/20-39) je chápána jako základ práva, na niž upozorňují i šitšití fuqahā:

- A nepřidávej k Bohu božstva jiného, abys nezůstal zahanben a opuštěn.
- Pán tvůj rozhodl, abyste nikoho kromě Něho neuctívali a abyste rodičům dobré prokazovali. A jestliže jeden či oba z nich u tebe zestárnou, neříkej jim „Fuj!“ a neodbývej je stroze, nýbrž mluv s nimi slovem laskavým!
- Skloň k nim oběma z milosrdenství křídla pokory a řekni: „Pane můj, smiluj se nad nimi oběma, tak jako oni mě vychovali, když jsem byl malý!“
- A dávej příbuznému po právu, a také chudšasovi a po cestě Boží jdoucím, však nerozhazuj rozhazováním, vždyť marnotratní jsou bratři satanovi a satan byl vůči Pánu svému nevděčný.
- A neměj ruku svou přivázanou ke krku svému, ani ji nerozevírej příliš široce, abys nebyl pomlouván a neupadl v nouzi.
- Nezabíjejte děti své z obavy před zchudnutím, vždyť My jim i vám obživu uštedříme. A jejich zabíjení je hříchem velkým.
- A nepřibližujte se k cizoložství, neboť to ohavnost je i špatná cesta.

---

<sup>92</sup> Crone, P., *God's – Government and Islam: Six centuries of medieval islamic political thought*, Columbia university press, 2004.

<sup>93</sup> Al Ghazzali, *The Revival of religious science*, Sufi Publishing Company, 1972, p. 1.

<sup>94</sup> Nizam-al-Mulk, *The book of government or rules for kings*, London, 1978, in Black, A., *The West and islam*, Oxford University press, 2008, p. 24, dostupné z: [fds.oup.com/www.oup.co.uk/pdf/0-19-953320-2.pdf](https://www.oup.com/uk/pdf/0-19-953320-2.pdf).

<sup>95</sup> Korán 4:62.

<sup>96</sup> Enayat, H., *Modern Islamic Political Thought*, I. B. Tauris, 2005, p. 109.

<sup>97</sup> Korán 8:35.

- A nezapíjejte osoby, jež Bůh zakázal zabíjet, leda podle práva. A byl-li někdo zabit nespravedlivě, dali jsme jeho nejbližšímu pravomoc jej pomstít, necht' však při zabití nepřehání, vždyť zajisté mu bude pomůženo.
- A nepřibližujte se k majetku sirotka, leda způsobem co nejlepším, pokud nedosáhne dospělosti. Dodržujte věrně závazky své, neboť žádáno bude zúčtování o závazku!
- A buďte spravedliví v míře, když odměřujete, a važte vahami přímými – to pro vás je lepší i nejlepší co do výsledku.
- To všechno je špatností u Pána tvého a je mu to odporné.
- A toto je část toho, co vnukl ti Pán tvůj z moudrosti Své. A nedávej vedle Boha božstvo jiné, bys nebyl do pekla uvržen, potupen a zatracen!<sup>98</sup>

Díky tomu, že právníci stojí mezi člověkem a zjevením, představují nejen vykladače práva a zákonů, ale také sociálního systému se všemi jeho aspekty (ijtihad = vykládání náboženského a tím i politického a sociálního řádu). Žádná část lidského života není vyňata z jejich supervize, a to nikoliv pouze ve smyslu pozitivního práva, ale celého sociálního řádu, veřejného i soukromého. V islámu (výrazněji v ší'e) tak přetrvávala starozákonní praxe, v níž mají „farizejové a zákoníci“<sup>99</sup> superiorní status díky své roli vykladačů zákona. Právě to bylo jedno z východisek snahy umožnit jim interpretovat zjevení poměrně volně a nastolit chomejníovskou „vládu toho, kdo zná zákon“.<sup>100</sup>

V případě ší'itského islámu se autorita fuqahā liší mezi jednotlivými právními školami (Akhbāri a Usuli), přičemž distinkce tkví v šíři zdrojů informací používaných pro výklad práva a řádu. Pro větev Akhbāri nařízení Koránu, orace proroka a imámů představují dostatečný zdroj informací k tomu, aby právníci mohli vykládat právo a vést věřící. Oproti tomu větev Usuli se domnívá, že výše uvedené zdroje nemusí být dostatečné a je k nim možné připočíst nezávislou autoritu kleriků založenou na zkušenosti a konsenzu. To dále výrazně rozšiřuje jejich roli ve společenství. A vzhledem k centralitě role zákona v islámu jim to může dát obdobné pravomoci, jaké původně náležely prorokovi a imámům.<sup>101</sup>

---

<sup>98</sup> Koran 17: 20–39

<sup>99</sup> Mat. 23:2.

<sup>100</sup> Barša, P., Západ a islamismus: Střet civilizací, nebo dialog kultur?, CDK 2001, str. 106.

<sup>101</sup> Louer, L., Transnational Shia Politics, Columbia University Press, 2008, p. 233.

Proto, i když odborná autorita kleriků-právníků jako imámových zástupců (nā'ib al imām) byla původně omezena na právo vyučovat a soudit, tak se postupně rozšiřovala, až finálně obsáhla většinu imámových atributů kromě jeho neomylnosti (ʿisma). Z toho opětovně někteří klerici v čele s Chomejnīm odvozují, že pokud je faqīh držitelem podobných pravomocí a charismat jako imám, může teoreticky dát základ vládě, kterou by bylo možné označit za legitimní.<sup>102</sup>

---

<sup>102</sup> Ibid., p. 233.

## Imám jako ideál vládce i posvěcovatel komunity

### Role imáma ve společenství

Snaha akcentovat postavení vůdce má v ší'itském islámu přímou návaznost na charismatické pojetí proroků v islámu i ve Starém zákoně.<sup>103</sup> Právě oni ší'itským myslitelům sloužili za vzor osvětlených panovníků obdařených charismatickými dary. Pro ší'ity ovšem není v rámci politického společenství důležitá role proroka jako dárce zákona, tu chápou jako a priori danou. Plně se soustředili na pochopení role imáma jako politicky aktivního vykladače pravdy, jehož odkazu jsou sami strážci.<sup>104</sup> Imám je pro ně důkazem (hujja) existence Boha a jeho příchodu na zem (skrze zjevení). Je potvrzením pravosti zákona i tmelem všech prvků ve státě, tj. pojivem mezi věřícími a božskou prozřetelností. V některých větvích ší'itského islámu (Alawi) je dokonce chápán jako boží prozřetelnost sama. Může být vykládán i v křesťanské trojiční dogmatice. Jeho autorita je manifestací přítomnosti Boha ve světě, je branou (al-bāb), skrze niž Bůh promlouvá.<sup>105</sup>

Přestože je nositelem profánní i sakrální moci, obě mocenské pozice neexistují samostatně vedle sebe, nejsou protikladné a v kontradikci. V osobě imáma se tak snoubí sakrální moc, tj. právo posvěcovat (základní principem) s mocí světskou (jako odvozeninou moci sakrální). Stejně tak je i stát odvozeninou božského uspořádání věcí, jichž je sám součástí.

V reálném životě přitom imám nemusel být vykonavatelem přímé politické moci. Jeho legitimita tkvěla nikoliv v reálné síle, ale v postavení neomylného náboženského vůdce se znalostí všech významů zjevení. Koncept imamátu byl kvůli tomu vyzvednut nad politickou a sociální sféru do transcendence, aby imám mohl být klíčem k věčnému bez ohledu na výsledek aktuálního politického zápasu.

Všichni ší'ité se shodují na tom, že imamát byl ustaven božskou mocí (nasb) a imámové jsou obdařeni stejnou mocí a stejnými charismaty jako prorok Muhammad.

---

<sup>103</sup> Hadith Ibn Majah, Abu Dawood dostupné z: <http://www.inter-islam.org/Actions/taraweeh.htm>.

<sup>104</sup> Buckley, J., *The Nizairi Ismailites*, *Studia Islamica*, No. 60, 184, p. 139.

<sup>105</sup> Bab-ul-Hawaij (The Door to Fulfilling Peoples Needs), dostupné z: [http://www.tebyan.net/islam\\_features/prophet/ahl\\_al-bayt/imam\\_kadhim\\_as/2008/2/11/61031.html](http://www.tebyan.net/islam_features/prophet/ahl_al-bayt/imam_kadhim_as/2008/2/11/61031.html).

Jejich existence je nutná pro naplnění božího plánu a tvoří nepominutelný článek kodexu víry (Black 2001):<sup>106</sup>

- „Bez imáma by neexistovalo společenství a bez společenství by nebylo spásy (Enayat 2005).“<sup>107</sup>
- „Bez imáma by nebylo modlitby v pátek, nebyly by vybírány daně, nebylo by svaté války, nebylo by soudců, ani trestů za překročení zákonů (Crone 2004).“<sup>108</sup>
- „Imám je esencí chalífátu chápaného jako obrana náboženství a politiky světa (tj. islámského sociálního řádu)

(Abū 'l Hasan al Mawardī, 972–1058, in Louer 2001).“<sup>109</sup>

V případě Dvanáctníků je všech jedenáct imámů a poté i skrytý imám brání jako nezbytné články k harmonickému ustavení světa. To platí i v moderní tradici, v níž je imám chápán jako pravý vládce světa. Chomejnī napsal, že: „(Imám) je ten, komu Bůh nařídil vést všechny lidské záležitosti, je to ten, ke kterému jsme všichni vázáni poslušností. Kdo odmítne jeho příkaz na zemi, bude Bohem povolán v den soudu.“<sup>110</sup>

### **Konstituce imamátu za imáma Jafara a rozpad společenství**

Konstituce tradičního vnímání imáma v systému věrouky proběhla za šestého imáma Jafara Sādiqa (z. 765). Tomu se podařilo věroučně, a tedy i politicky oddělit imamát a chalífát, tj. svátostné panství a reálnou politickou moc, aby jedno mohlo existovat bez druhého. Otupil tak naléhavost okamžité revolty proti stávajícímu řádu (vedené ve snaze opětovně dobýt ztracenou moc). Především díky tomu mohlo podhoubí ší'itské politické identity přetrvat bez ohledu (a bez přímé vazby) na výsledek aktuálního politického zápasu.

Za Jafarova panství došlo i ke konceptualizaci systému dědičné autority imámů (nass) na základě popsání vztahu mezi Muhammadem a Alīm. Z něho bylo odvozováno i jejich právní a politické panství, které mělo být věčné a absolutní, bez

---

<sup>106</sup> Black, A., The History of islamic political thought: From the prophet to the present, Routledge, 2001, p. 83.

<sup>107</sup> Enayat, H., Modern islamic political thought, I. B. Tauris, 2005, p. 79.

<sup>108</sup> Crone, P., God's – Government and Islam: Six centuries of medieval islamic political thought, Columbia university press 2004, p. 22.

<sup>109</sup> Al Mawardi, in Louer, L., Transnational shia politics, Columbia University Press, 2001, p. 71.

<sup>110</sup> Khomeini, R., Last Will of Imam Khomeini, dostupné z: <http://www.aimislam.com/resources/17-biography/375-last-will-of-imam-khomeini.html>.

ohledu na to, zda imám byl, či nebyl skutečným vládcem. Autorita imáma z toho důvodu přetrvává, i když ten není držitelem žádného úřadu. Imám zároveň může interpretovat právo libovolně bez ohledu na dosavadní právní názor společenství. Tím se z „pouhého“ vykladače zákona stal klíčem k řádu světa i k legitimní vládě. Jafar tak výrazně posílil charismatičnost šíitského panství, neboť zákon i jeho výklad nejsou objektivními hodnotami, ale představují nástroj obdařeného vůdce, který byl povolán, aby společnost formoval kolem sebe.

O radikální přeformulování společnosti založené na charismatu se nepokoušeli všichni imámové. Většina z nich se „spokojila“ s posvěcováním komunity skrze svoji unikátní úlohu v dějinách zjevení a spásy, zcela v duchu rutinizace Maxe Webera.<sup>111</sup> Weberovsky rutinizované bylo ostatně charismatické panství již v osobě proroka Muhammada. Ten v první fázi života představoval radikálního charismatického vůdce, aby poté, co dosáhl reálného mocenského úspěchu, svoji revoluční roli upozadil (rutinizoval) a snažil se upevnit svou moc pomocí zákona a jeho inkorporace do tradičních předislámských struktur. Toto konání bylo logické: Muhammad nejprve zjevil finální boží zákon, aby jej následně propojil se sociálním (a tj. i politickým) řádem, který je jeho součástí i ochranným obalem.

Přes velké úsilí se Jafarovi nepodařilo politicky stabilizovat a po jeho smrti došlo k dalšímu rozdělení komunity díky schizmatu mezi jeho syny Ismā'ilem a

Musou as-Kāzimem. Šlo přitom o klíčové štěpení šíitského islámu na Sedmíky a Dvanáctníky, jehož důvodem bylo opominutí staršího Ismā'íla v následnictví. Jeho stoupenci se kvůli tomu aktivně oddělili od majority, vytvořili vlastní věroučný systém a navíc Ismā'ílovi připsali de facto božská charismata.<sup>112</sup> Ismā'íl pro ně následně nezemřel, on

#### **Linie imámů šíitských Dvanáctníků**

1. 'Alī ibn Abī Talib (600–661)
2. Hasan ibn 'Alī (625–669)
3. Husayn ibn 'Alī (626–680)
4. 'Alī ibn Husayn (658–713)
5. Muhammad ibn 'Alī (676–743)
6. Sadiq Ja'far ibn Muhammad (703–765)
7. Mūsá ibn Ja'far (745–799)
8. 'Alī ibn Mūsá (765–818),
9. Muhammad ibn 'Alī (810–835)
10. 'Alī ibn Muhammad (827–868)
11. Hasan ibn 'Alī (846–874)
12. Muhammad ibn Hasan (869–?)

pouze „vymizel“ a proměnil se ve spasitele-mahdího. A zatímco většinová ší'a skrze

<sup>111</sup> Weber, M., On charisma and institution building (chapter 2/6: The nature of charismatic Authority and its routinization), University of Chicago Press, 1968.

<sup>112</sup> Buckley, J., The Nizairi Ismailites, *Studia Islamica*, No. 60, 184, p. 139.



řadu dědiců Mūsy as-Kāzima dospěla až ke dvanáctému imámovi, jenž dle pověsti také „vymizel“ v bagdádském podzemí (878),<sup>113</sup> menšina považuje Ismā'īla za posledního právoplatného imáma (odtud jejich název Sedmíci, Ismā'īl = sedmý imám). Sekta byla pronásledována jako heretická a její učení proto bylo rozšiřováno podzemní agitací. Situace se radikálně změnila se vznikem fátimovského, ismā'ílovského chalífátu, kdy se Káhira, hlavní město státu, stala i hlavním teologickým centrem značné části šī'ismu.

Většinová šī'a (Dvanáctníci) došla po schizmatu k celkovému počtu dvanácti imámů, přičemž poslední imám Muhammad ibn Hassan zemřel předtím, než mohl určit svého nástupce. Po jeho odchodu, tj. skrytí ze světa a proměně v mahdího, následovala éra tzv. Malého skrytí imáma (Ghajbat as-Sughra, 882), během níž komunikaci mezi skrytým imámem/mahdím a ummou zprostředkovala čtveřice imámových poslů/svědků (hujja). Po konci Malého skrytí (951) následovalo definitivní Velké skrytí (Ghajbat al-Kubra), které bude dle Dvanáctníků trvat až do konce dějin.

Po definitivním odchodu jejich imáma do skrytosti končí pro Dvanáctníky plně legitimní stát a oni začínají vyhlížet opětovný příchod mahdího (Muhammad ibn Hassan). Přitom ale u nich nedochází k reformulaci panství od charismatického zpět k tradičnímu a k nově legálnímu panství (vítězství zákona), neboť i když je imám skryt, vztah a povinnosti k němu jsou stále platné. Charismatické panství tak přetrvává v podobě kleriků a náboženských právníků, kteří zajišťují vztah a pouto mezi ummou a skrytým imámem. Šī'a je kvůli tomu částečně fixována ve „světě mimo“. Dle Webera jediným poutem, které ji obecně vztahuje k aktivnímu vezdejšímu světu, je konflikt, tj. boj o to, aby zvítězilo legitimní panství. Ve chvíli, kdy éra výbojů skončila, islám se dle Webera zastavil.<sup>114</sup>

Přestože tento pohled trpí europocentrismem, pravdou je, že aktivismus konfliktu (jihād) je v šī'itském islámu pevně zakotven dodnes. V absolutní rovině je tento konflikt prostředkem k opětovnému dobytí ukradené moci inherentně patřící imámům. Od toho se odvíjí, jak je konflikt naléhavý a bezprostřední. Dle teoretika Muhammada Ajūba je „cílem pravého jihādu nastolení harmonie mezi islámem –

---

<sup>113</sup> Doniger, W (ed.), Merriam-Webster's encyclopedia of world religions, Merriam-Webster 1999, p. 756.

<sup>114</sup> Husain, A. S., Max Weber's sociology of Islam - A Critique, 1, dostupné z: <http://www.bangladeshsociology.org/Max%20Weber-Anwar%20Hosain.html>, p. 3.

poslušností, imánem – vírou a ihsan – pravým žitím“.<sup>115</sup> Názory v jednotlivých větvích i u jednotlivých myslitelů se liší v tom, jakým způsobem a v jakém čase je možné a správné tento konflikt vést. A zda jej má vést a případně vyřešit člověk, či zda boží plán dojde k naplnění i bez jeho přispění. Autority se liší také v tom, zda je možné konflikt a tím i jeho výsledek urychlit.

V každém případě lze napsat, že ší'itský islám se snaží o pokračování dějin spásy, aby nebylo uzavřeno odchodem Muhammada. Dějiny spásy tak nepředstavují vzdálenou absolutní ideu, která se zhmotní na konci dějin, ale živou každodenní zkušenost. I přes odtažitý přístup k možnému „panství bez imáma“ se proto ší'ité (především ismā'ílité) dlouhodobě snažili o vznik alespoň částečně legitimní vlády.<sup>116</sup> Jejich cílem je dát alespoň částečný smysl éře mezi odchodem imáma-mahdího ze světa a jeho opětovným příchodem na zem. Tato životní situace je analogická k životu prvotní křesťanské církve poté, co její členové zjistili, že druhý příchod Krista na zem nenastane okamžitě. Stejně jako oni i někteří muslimové se snažili vytvořit vysvětlující příběh, který by byl kompatibilní s původní tradicí. Z tohoto přístupu vychází především Ruhollāh Chomejnī věřící, že autorita náboženského právníka je stejně rozsáhlá jako autorita proroků a imámů.

### **Imám jako vykladač mnohvrstevnatého řádu**

Zjevení je v ší'itském islámu mnohvrstevnaté. Je tvořeno binárním systémem vedle sebe stojících pravd, kvůli čemuž Korán obsahuje dva významy: zřejmý (zāhir) a tajný/alegorický (bātin). Právě skrytý alegorický význam, existující mimo čas a prostor, je hlavním nástrojem k pochopení řádu.<sup>117</sup> Přístup k němu má pouze bohem vedený imám, který je předává společnosti. Imám tak není nositelem nového zjevení, je držitelem klíče k významu starého. Schopnost odkrývat skryté aspekty víry (ilm) je exkluzivně vyhrazena právě Alīmu a jeho potomkům, kvůli čemuž jsou dárci účelu a logiky světa a prostředníky k jeho pochopení.<sup>118</sup>

Víra v mnohvrstevnaté zjevení se nejvíce rozvinula u Ismā'īly, která se aktivně hlásí k výkladu založenému na spekulaci, esoterii a subjektivnímu niternému pochopení. Naproti tomu u majoritních Dvanáctníků je zjevení díky jeho dvěma

---

<sup>115</sup> Ajub, M., *Islam: faith and history* Oneworld, 2005, p. 68–69.

<sup>116</sup> Clarke, P. B., *The Ismailis: Study of community*, *The British journal of sociology*, Vol. 27/4, 1976, p. 484.

<sup>117</sup> Daftari, F., *The Ismailis: Their history and doctrines*, Cambridge University press, 2008, p. 41.

<sup>118</sup> Buckley, J., *The Nizairi Ismailites*, *Studia Islamica*, No. 60, 184, p. 150,

právním školám (Akhhbāri a Usuli) chápáno více explicitně a narativně s důrazem na právní význam.

V případě náboženské praxe je Ismā'īla vzdálena formální ritualizací. Neuznává ramadán ani hajj, neboť pouť do Mekky pro ni představuje pouze cestu k náboženské ideji ztracené v čase. Nahrazuje ji poutí k imámovi, konkrétní osobnosti ukotvené v čase a prostoru, která posvěcuje přítomnost i budoucnost.<sup>119</sup>

I další aspekty řádu chápe odlišně od zbytku ší'ismu. Výklad životů svatých (především imámů) uchopuje esotericky, často pod vlivem novoplatónské kosmologie. Logika a řád světa, spolu s dějinami zjevení vnímá jako emanaci božského světla ve smyslu Pseudodionýsa Aeropagity. Konečně všechny posvátné texty pro ni mají dvojí význam: Literární význam může být znám každému vyznavači, alegoricko-esoterický význam textů je ale plně pochopitelný pouze pro zasvěcené.

U některých skupin ší'itského islámu (Hašašíní, Drúzové) je pak systém vnitřního zjevení konstruován ještě komplikovaněji uvnitř trojiční formy, kdy:

- Exoterická pravda (zāhir) byla darována prorokem ve formě práva.
- Esoterickou pravdu (bātin) přináší imámův svědek (hujja).
- Věčné zjevení (haqīqah), které je spojením dvou předchozích pravd, přináší imám.

Následně vedle těchto tří pravd stojí i tři jejich formy:

- tělesná forma pravdy (jismāni),
- duchovní forma (ruhāmi),
- rozumná/racionální forma (aqlani).

Esoterický pohled na svět plně vyvrcholil právě v Ismā'īle a její víře v cyklus zjevení (dā'irat al hubuwwa),<sup>120</sup> v níž souzní tři dějinné role, tři pravdy a tři dějinná společenství. Objektivní historie tak přestává existovat, neboť cyklus je možné libovolně posuzovat skrze subjektivní spekulaci.<sup>121</sup>

V rámci jednotlivých fází cyklu vypadala dělba rolí tak, že prorok (nabī) byl dárce zjevení a imám jeho držitelem a vykladačem prorokovi vůle (wasi). Adam tak byl dle Ismā'īly prvním prorokem a Seth jeho prvním vykladačem.<sup>122</sup> Stejně tak „Duch Adama vešel do Alīho, z Alīho vešel do Hakimova otce a z něj do al-Hākima

<sup>119</sup> Clarke, P. B., The Ismailis: Study of community, The British journal of sociology, Vol. 27/4, 1976, p. 484.

<sup>120</sup> Asghar, A., Quran interpretation according to ismaili tawil, dostupné z: [http://www.tebyan.net/islam\\_features/quran/articles/2005/11/16/27412.html](http://www.tebyan.net/islam_features/quran/articles/2005/11/16/27412.html).

<sup>121</sup> Buckley, J., The Nizairi Ismailites, Studia Islamica, No. 60, 184, p. 139.

<sup>122</sup> Ibid, p. 139.

(připsáno Ibn Taghri Birdi)<sup>123</sup> Cyklus přítomného imáma se tak střídá s cyklem, kdy je skryt. Ve fázi skrytí kontakt mezi ním a společenstvím zajišťuje jeho svědek (hujja). To se objevuje i v komentářích ke zjevení. Šejk as-Sāduq například píše:

„Pokud jde o události, které mohou nastat,  
(a k nimž budete potřebovat vedení) odkazujte na  
vysílatele našeho učení, kteří jsou mými  
hujjah (doklady směrem) k vám a já jsem svědkem Božím  
(Hujjatullāh) k Vám všem.“<sup>124</sup>

Koncept skrytých významů Koránu měl i politický význam. Fátimovci, kteří odvozovali svůj původ od Alího a od prorokovy dcery Fátimy (odtud označení), se snažili své postavení podpořit právě tím, že jsou držiteli těchto skrytých významů zjevení.

---

<sup>123</sup> Hodgson, M., Druze, *Journal of American oriental society*, col. 82/1, January-march 1962, p. 7.

<sup>124</sup> Shaikh al-Saduq, *Ikmal al-Din*, Ali Akbar al-Qafari (ed), Qom, Volume 2, Chapter 45, p. 483.

## **Politická angažovanost sekt š'itského islámu**

### **Nestabilita systémů jako důkaz důležitosti legitimacy moci**

Postupný rozpad š'itského společenství neskončil schizmatem mezi Jafarovými syny, ale naopak se ještě urychlil. Možným vysvětlením štěpení může být, že š'itská společenství je možné přirovnat k pulzujícím organismům, které se mocensky a věroučně rozpínají a smršťují. Synchronně s tím přicházely odstředivé a dostředivé tendence, a tedy i možné rozpadání jednoty: Ve fázi rozpínání se komunita snažila maximalizovat svoji politickou moc a počet následovníků, aby se ve chvíli, kdy dosáhla kritické velikosti, začala rozpadat. Důvodem odchodu části věřících byla buď věroučná mělkost elit (dle ortodoxních věřících se elity měly více soustředit na péči o profánní moc s jejími odznaky než na péči o víru), což konzervativní část věřících popudilo, nebo naopak přílišná rigidita komunity a zastavení jejího pohybu kupředu (jak bylo řečeno v předchozích kapitolách, neustálý přísun energie je pro apokalyptické š'itské panství klíčové). Výše uvedený rozpad byl obvykle katalyzován sporem o následnictví a tím i sporem o posvátnou legitimitu vlády.

V obou případech rozpadu se věřící od majoritního společenství oddělili v touze po věroučné ortodoxii (uskupení následovalo toho jedince, o němž věřilo, že je nositelem legitimacy), ovšem realizovanému v podobě (alespoň částečně) jejího nového uchopení. Původní majorita na odchod části souvěrců obvykle reagovala pomyslným smršťením a uzavřením se do sebe. Tím ovšem docházelo k jejímu zapouzdření a přežívání na okraji zájmu.

Prvním příkladem aktivismu a rozpínání byl vznik Fátimovského chalífátu. Fátimovská dynastie, pocházející z ismā'ílitské větve š'ismu, jež jej vytvořila, nejprve dobyla Kairuwán, Aglabovské království a bývalou Abbásovskou provincií Ifríqíja (910), následně velkou část Maroka (958–959) a nakonec i budoucí centrum své moci – Egypt (969). Po dobytí Egypta a konsolidaci území Fátimovci rekonstruovali Káhiru jako své sídelní město (vytvořili i slavnou mešitu a madrasu Al-Azhar) a vyhlásili vlastní chalífát. Uvnitř fátimovských elit následně (počátek 11. století) došlo k boji o moc, na nějž poražená skupina v čele se sesazeným chalífou Hākimem reagovala odtržením od majority. Po smrti svého vůdce pak zcela vykročili mimo mantinely š'ismu, když kvůli Hākimovi přerušili cyklus imámů a označila jej za

živého Boha a spasitele. Vše následně vedlo k založení družské víry, jakožto nového náboženství.

Společenství se opětovně rozdělilo v polovině 11. století, kdy byl fátimovský chalífa Mansūr Nizajr (1045–1097) svržen svým mladším bratrem. Dle legendy měl chalífa Nizajr uniknout z vězení, uprchnout na hašašínský hrad Alamūt a podřídit si perské ismāʿīlity. Paradoxem je, že zatímco fátimovský chalífát ovládnutý mladším bratrem Al-Mustaliem se po čase rozpadl, byly to především stoupenci Nizajra, kteří přežili a dnes tvoří majoritu ismāʿilských šīʿitů (90 %). Zároveň jsou jedinou šīʿitskou skupinou, pro niž imámát stále pokračuje a živý imám je ve světě přítomen dodnes.

Potřetí se Fátimovci rozpadli po smrti chalífy Al-Amira (1130), kdy jedna část společenství považovala linii imámů za skončenou (následovat měla již pouze linie imámových věrozvěstů – Dāʿi), a druhá věřila, že linie pokračuje dále.

Nezávisle na linii štěpení Ismaʿīly se dělila i větev Dvanáctníků, od kterých se oddělila sekta Alawitů. Důvody jejich odchodu byly zcela shodné s předchozími rozpady ismāʿilských komunit: Alawité se považují za následovníky 11. imáma Hassana Al-Askarīho a jeho žáka Muhammada ibn Nusajriho. V jeho prospěch následně odmítli vládu čtyř mahdího poslů v éře „Malého skrytí“ s tím, že ibn Nusajr představuje završovatele celé „svaté“ linie. Spor o určení osoby legitimního vládce tak opětovně vedl k rozpadu věroučné jednoty (postupné větvení sekt šīʿitského islámu je graficky znázorněno v příloze č. 1).

### **Fátimovský chalífát jako naplnění snu odštěpenců**

Fátimovský svět byl řízen skrze hierarchickou strukturu misionářů (dāʿi), kteří zakládali buňky v Sýrii, Palestině a Persii a snažili se o formulaci jednotné věroučné doktríny,<sup>125</sup> jež v období mocenského růstu nebyla těžkopádná či rigidní, ale naopak velmi kreativní. Fátimovci tak v rámci svého hledání ideálního řádu ovlivnili šīʿitskou teologii a právo, poezii, umění a architekturu. Stejně tak aktivně přebírali vzory z gnóze, novoplatonismu a dalších náboženství knihy. Jeden z vrcholných příkladů jejich vzdělanosti představují Epištoly věrných bratří, encyklopedický kompilát obsahující dobové religionistické, filozofické a vědecké poznatky, v němž se dochoval komplexní pohled na svět ismāʿilovské kosmologie i politického názoru.

Velká myšlenková tolerance, kterou aktivně podporovali, ale neměla pouze pozitivní vliv, neboť urychlila rozpad jejich společenství – ještě v době trvání chalífátu se od fátimovské majority oddělily tři početné skupiny věřících (Drúzové, Hašašíni, Alawité). Věrouka se v reakci na tato štěpení stáhla více do sebe. Přestala být dynamickou a kreativní; snažila se očistit od odstředivých proudů. To má opět příčinu v slábnoucí politické moci a věroučné síle, která je pro existenci náboženského hnutí s ekumenickými a světovládnými ambicemi, jakým je Ismāʿīla, klíčová.

Strukturálním důvodem úpadku bylo rozdělení moci mezi dvě osoby, kdy vezír měl na starosti každodenní politickou a ekonomickou agendu, a chalífa (často s titulem imám) činil strategická rozhodnutí a současně byl hlavou kultu. Dualismus ovšem způsobil, že stále více a více moci přecházelo na armádní velitele, což integritu společenství dále oslabovalo. Teoreticky lze dualismus vysvětlit Weberovým konceptem rutinizace. Mocenský dualismus v podobě samostatných osob krále a velekněze nevykrystalizoval pouze u Fátimovců. Objevil se i v případě Hašašínů a v době moderny i v případě učení Ruhollāha Chomejnīho. Odlesk dualismu je možno pozorovat i v dnešním Íránu, kde (částečně) vedle sebe kohabituji osoby radhaba a prezidenta. Mocenský dualismus ovšem v šíʿitském prostředí z věroučného hlediska představoval rozbití všeobjímající dvoujediné role panovníka jako časného vládce i posvěcovatele komunity. Přesto nešlo o neobvyklý jev, ale sled logických kroků. Často se stávalo, že po smrti charismatického vládce nebyla komunita schopna nalézt dostatečně silnou osobnost, která by v sobě skrývala jak charismatika, tak praktického organizátora a vůdce. Proto se uchylovala k tomu, že jeho úlohu ve společenství rutinizovala a rozdělila mezi dvě osobnosti: Organizátora moci a klerika, který prováděl rituály a vyučoval tradici. Z hlediska fází historického vývoje tak docházelo nejprve k aktivizaci komunity pomocí charismatu a následně k jejímu zklidnění (případ Hašašínů a v moderní éře Íránu po Chomejnīho úmrtí). Druhým důvodem byla snaha elit rozdělit vládu mezi dvě osobnosti, kvůli lepší kontrole politického systému (případ Fátimovců).

Původ úpadku lze vidět i v tom, že Fátimovci toužili po neustálém růstu moci a počtu vyznavačů, avšak přitom se nebyli schopni vyrovnat s protivníky, kteří existovali v jejich bezprostřední blízkosti: V roce 1048 se například vzbouřila provincie Ifríqíja, jejíž prosperující vládci (Zíriovci) se chtěli vymanit z podřízeného

postavení. Chalífa Al-Mustan'ir místo aby sebral armádu a vytáhl do pole, povolal arabské kmeny, které měly projít skrze Egypt a následně pacifikovat vzbouřence. Kmeny se ovšem v Egyptě zastavily a vydrancovaly jej.

Důvody úpadku moci byly jak vnitřní, tak vnější. Neřešitelnou externalitou byla ekonomická krize venkova způsobená nedostatkem srážek (ty se snižovaly až do 14. století). Místo aby se ji vládci pokusili zastavit (např. budováním irigačních systémů, což bylo později realizováno mamlúky), tak ji svým vykořisťovatelským způsobem výběru daní (systém zaveden za chalífy al-Hákima) jen prohlubovali. Krize v letech 1062–1073 přerostla v tzv. Velký hladomor, který vyústil v sociální bouře po celém Egyptě. Situace v zemědělství se v Maghribu již nikdy nestabilizovala. Na začátku 12. století tak byla někdejší obilnice Římské říše závislá na dovozu obilí. Tím se také postupně zastavil dříve stabilní populační přírůstek (počátek 13. století), aby roku 1348–1350 dosáhl díky pandemii „Černé smrti“ záporných hodnot.

Trend pozvolného ekonomického a mocenského úpadku je viditelný i v tom, že žádný z posledních čtyř fátimovských vládců se neprohlásil za imáma, a ani se o to nepokoušel. Neschopnost udržet výlučné postavení v systému věrouky pak vedla i k rezignaci Fátimovců legitimovat svoji moc pomocí zjevení.

### **Hašašíni jako nástupci fátimovské Ismā'īly**

Politická aktivita Ismā'īly zároveň s úpadkem Fátimovského chalífátu jako svého hlavního centra v žádném případě neskončila. Již v dobách prvních krizí státu se misionáři vydávali do Palestiny, Sýrie a Persie, aby zakládali nová centra víry, která následně přežila nadvládu chalífátu, Turkmenů, křižáků i Osmanských Turků. V oblasti Persie se pak Hašašíni, dědici Ismā'īla, na čas stali jednou z hlavních politických sil regionu.

Zatímco doktrína starších ší'itských a sunnitských odstěpů od majority byly kolektivním dílem, hašašínská transformace Ismā'īly byla prací jediného muže: perského teologa a mystika Hassana bin Sabbaha.<sup>126</sup> Sabbah byl původně příslušníkem Dvanáctníků. Teprve poté, co byl osloven ismā'ílskými misionáři, změnil vyznání a odešel do Egypta, kde v káhirském Sídle vědění studoval ismā'ílský islám, jeho dogmata a nařízení.<sup>127</sup> Škola s přísným řádem, loajalitou studentů k učiteli a

---

<sup>126</sup> Daftari, F., *The Ismailis: Their history and doctrines*, Cambridge University press, 2008.

<sup>127</sup> Ibid.



neměnností vztahů jej inspirovala k vytvoření organizační struktury sekty Hašašínů podle jejího vzoru. Po návratu do Persie získal do vlastnictví hrad Alamūt, který byl svou polohou v centrální Persii ideální pro šíření propagandy. Hrad sloužil jako centrum studia, formulovaly se v něm strategické cíle, hrad byl i správním centrem Hašašíny ovládaných území. Dle legendy měl Sabbah nedaleko Alamůtu vybudovat tzv. Zahradu pozemských radostí, sídlo naplněné luxusem, huriskami, alkoholem a drogami.<sup>128</sup> Vidina nadpozemské nádhery mu měla získat absolutní poslušnost a loajalitu sektářů. Dodnes se vedou spory o tom, zda Zahrada pozemských radostí skutečně existovala, nebo zda byla její vize navozena extatickými halucinacemi po požití hašiše (z názvu této drogy bylo odvozeno i jméno sekty).<sup>129</sup> Zároveň není jasné, zda členové sekty kouřili hašiš pravidelně. Někteří autoři se domnívají,<sup>130</sup> že hašiš požíván před nebezpečnými misemi, jak píše Marco Polo ve svém Milionu,<sup>131</sup> ale zřejmě až při poslední návštěvě Alamůtu, kdy členové sekty svůj život pádem ze skal.

Sekta byla svými tvůrci chápána jako ochranná schránka Ismā'īly, kvůli čemuž byla přísně kastovně organizována do pyramidální podoby. Na vrcholu stál Hassan bin Sabbah – „Starý muž z hory“,<sup>132</sup> jenž formuloval učení, které je syntézou rigorózního ismā'īlovského islámu, sufického mysticismu obohaceného o zoroastrovské prvky.<sup>133</sup> Na rozdíl od Fátimovců nikdy nepřijal žádný oficiální titul náboženského vůdce: ani imáma, ani mahdího. Chtěl být raději „imámův věrný služebník než jeho falešný syn“. Cílem Sabbaha tak nebylo vytvoření nového věroučného konceptu, ale opravdové navrácení se ke kořenům víry, její obnovení a „znovuzakořenění“. V hierarchii pod Sabbahem stáli „osvícení mystici“, kteří organizovali život sekty, zadávali úkoly, řídili komendy a řádové domy (především v Sýrii). O stupeň níže byli „propagandisté“, jejichž úkolem byl nábor konvertitů,

---

<sup>128</sup> Daftary, F., A Short History of the Ismailis Edinburgh University Press 1998, str. 13.

<sup>129</sup> Ibid.

<sup>130</sup> Baldwin, M. W., The first hundred years, volume I, University of Wisconsin Press, 1969.

<sup>131</sup> Polo, M., The travels of Marco Polo, str. 229, in

[http://books.google.cz/books?id=SypYS7GO6UEC&pg=PA229&dq=The+travels+of+Marco+Polo+assassin&hl=cs&ei=d8V\\_TeibD8TYsgaam8jsBg&sa=X&oi=book\\_result&ct=result&resnum=1&ved=0CC0Q6AEwAA#v=onepage&q&f=false](http://books.google.cz/books?id=SypYS7GO6UEC&pg=PA229&dq=The+travels+of+Marco+Polo+assassin&hl=cs&ei=d8V_TeibD8TYsgaam8jsBg&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CC0Q6AEwAA#v=onepage&q&f=false).

<sup>132</sup> Von Hammer-Purgstall, J., The History of Assassins, New York: Burt Franklin, 1968, p. 231.

<sup>133</sup> Corbin, H., Cyclical time and Ismaili gnosis, p. 188, dostupné z:

[http://books.google.cz/books?id=GaM9AAAAIAAJ&pg=PA188&lpg=PA188&dq=zoroastrism+ismail&source=bl&ots=AYDIbRDBhf&sig=L828Ulo726VGvZQYgWJeaXweyuw&hl=cs&ei=YcR\\_TfilM8bKhAf7u fCuBw&sa=X&oi=book\\_result&ct=result&resnum=8&sqi=2&ved=0CFcQ6AEwBw#v=onepage&q&f=false](http://books.google.cz/books?id=GaM9AAAAIAAJ&pg=PA188&lpg=PA188&dq=zoroastrism+ismail&source=bl&ots=AYDIbRDBhf&sig=L828Ulo726VGvZQYgWJeaXweyuw&hl=cs&ei=YcR_TfilM8bKhAf7u fCuBw&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=8&sqi=2&ved=0CFcQ6AEwBw#v=onepage&q&f=false).

propaganda a špionáž. Konečně v základně pyramid stáli fida'í (pl.fidawí), tzv. vraždící andělé, kteří měli za úkol převádět filozofii sekty do praxe: Destabilizovali cizí vlády, eliminovali nepřátele hnutí, prováděli sabotáže. Již před Hašašíny různá (především) ší'itská hnutí propagovala vraždy nepřátelských vůdců jako náboženskou povinnost, ale teprve s jejich nástupem se vražda stala každodenní taktikou používanou v politickém boji. Z toho důvodu bylo z názvu sekty odvozeno i moderní slovo asasín.

Po Sabbahově smrti se struktura sekty proměnila do politického dualismu analogického k fátimovskému modelu vlády. V něm byl jeden z vůdců mystikem, zabývajícím se náboženskou doktrínou a iniciací adeptů (stál v hierarchii o něco výše) a druhý měl na starosti řízení politických a vojenských záležitostí.

Po konsolidaci jádra území kolem Alamútu se Hašašíni snažili ovládnout území kolem Kaspického moře. Podařilo se jim dobýt perské provincie Dailan a Ázerbajdžán, což jim zajistilo příliv nových rekrutů, spolu s tím však i nepřátelství seldžuckého sultána. Ten proti nim vyslal armádu vedenou vezírem Nizzamem Mulkem, který dokázal poplenit hašašínské statky, vlastní hrad ale zdolat nedokázal. Armáda se proto stáhla, sám vezír byl při obléhání zabit, dle legendy přímo rukou bin Sabbaha.<sup>134</sup> Sekta následně převzala iniciativu a pokusila se destabilizovat politické centrum Persie vraždami místodržících, vojevůdců a vysokých hodnostářů dvora. Zavražděn byl i seldžucký sultán poté, co se podruhé pokusil dobýt Alamút. V té době byla sekta natolik silná, že mohla v chaosu, jenž po vraždě sultána zachvátil Persii, hrát roli pivotního aktéra. Stát se následně rozpadl na několik spolu soupeřících center a Hašašíni dále rozšiřovali své území v okolí Kaspického moře. Spolu s tím se začali tlačit (zatím skrytě) i do Sýrie a křižáky ovládané Palestiny.

Po smrti Hassana bin Sabbah dva následující velmistři-mystici Kiju Buruzq-Umid (1124–1138) a Muhammad (1138–1162) dodržovali ismā'īlovskou tradici Sabbahovým způsobem a prohlásili se „pouze“ za svědky skrytého imáma. Ovšem jejich následník Hassan II., jako imámův svědek na zemi, vyhlásil, že v Alího den dojde k Velkému zmrtvýchvstání (qijamā) a opětovnému příchodu imáma na zem (1164). Dle něj tím končí vláda zjeveného práva a znovu nastává éra imáma, který

---

<sup>134</sup> Fisher, W. B., Gershevitch, I., Yar Shater, E., The Cambridge History of Iran, 1983, Svazek 5, p. 266.

právo vytváří a svobodně interpretuje dle sebe.<sup>135</sup> Věčný imám tak svou pravdou a svou verzí politického řádu charismaticky přebíjí a korunuje proroky.

Tímto aktem se ovšem dostalo do střetu boží zjevení zvěstované Muhammadem s pravdou zjevenou imámem, za jehož mluvčího se Hassan prohlásil. Hassan navíc neměl právo zvěstovat konec dějin, neboť ohlášení dne soudu a z toho vyplývající odvolání právní kodifikace zjevení je dle Koránu zcela v božích rukou. Korán je v této věci poměrně striktní; i Muhammad věřícím oznamuje, že ani on času konce nezná:

- A jestliže se odvrátí, tedy rci: „Já varoval vás bez rozdílu a věru nevím, je-li blízko či daleko to, co vám bylo slíbeno.“<sup>136</sup>
- Rci: „Nevím, zda je blízko to, co vám bylo slíbeno, či zda Pán můj dá odklad tomu další.“ On jediný zná nepoznatelné a nikoho do svých tajemství nezasvěcuje.<sup>137</sup>

Hassan tak charismaticky přebíjí předchozí tradici, na jejímž základě se stejně jako mnoho jeho předchůdců snažil vytvořit nový koncept. Hassan 'alā-Dhikrī's-Sallam (1162–1166) zašel ještě dále, když imámem jmenoval sám sebe a označil se za prvního imáma nového cyklu, čímž hašašínskou tradici porušil zcela. Členy sekty byl chápán jako inkarnace božské vůle předávané skrze genealogickou linii z otce na syna.

Obrat nastal za dalšího z vůdců Alamůtu, Hassana III., který stav bezpráví (qijamā) odvolal a opustil snahu o realizaci nového náboženského vzepětí. Místo toho se – v souladu se Sabbahovým učením (sekta jako nosič misie) – snažil Hašašíny transformovat do podoby aktivního hnutí, které by skrze politický vliv rozšiřovalo svou verzi zjevení a spásy.<sup>138</sup> Proto se Hašašíni pokusili získat postavení vůdců ismā'ílovského islámu: V roce 1130 byl jimi zavražděn fátimovský chalífa Al-Amir, jehož vražda a prorůstání hašašínských propagandistů a fidawí strukturou fátimovského politického systému byla jedním z důvodů rapidního poklesu fátimovské moci v Egyptě. V této epoše existence můžeme sektu chápat jako fátimovskou ideu šíření víry misijním způsobem dovedenou do maximalistické, mnohdy až absurdní podoby. Vraždy, terorismus či spojení vytvářené pouze na

---

<sup>135</sup> Buckley, J., *The Nizairi Ismailites*, *Studia Islamica*, No. 60, 184, p. 143.

<sup>136</sup> Korán 21:109.

<sup>137</sup> Korán 72:25.

základě politického pragmatismu bez ohledu na zákon a jeho maxima (např. spojení s křížáky proti muslimům) pro ně byly standardní praxí.

Hašašínská snaha o propagaci víry byla na počátku 12. století natolik úspěšná, že jejich extremistickou koncepcí Ismā'īly byly zasaženy i turkmenské kmeny. V Sýrii (Zangíovský sultanát Mosul a nezávislá města) také Hašašíni dobyli dvě ze strategického hlediska důležité pevnosti Jabal as-Sumnaq a Jabal Babrá. V Halab (Aleppo) byl postaven Dār ad-Dāwali (Dům propagandy), který sloužil ke konverzi ší'itské menšiny ve městě. Výsledkem bylo, že v prvním desetiletí 12. století byl al-Hākim al-Munajjim jmenován prvním hašašínským správcem měst v povodí řeky Orontes (dnešní Sýrie).

Hašašíni ale v roztříštěné, nestabilní Sýrii, kde působilo větší množství silných hráčů, svou moc dlouho nepodrželi: 4.9.1129 Bōri, syn Hašašíny zavražděného turkmenského atabega Tughitina, provedl palácový převrat v Damašku. Následně byl zavražděn prohašašínský vezír, městská milice začala systematicky zabíjet hašašíny a jejich spojence ve městě. V květnu 1131 byl sice dvěma fidawi zabit i Bōri, hašašínskou moc v Sýrii to ale nestabilizovalo. Byli nuceni vyklidit všechny klíčové pozice (především centra Bajas a Halab) a utekli se pod ochranu franckých rytířů v knížectví Antiochie a hrabství Edessa.

Jejich nepřátelé se následně snažily hrozbu z jejich strany finálně neutralizovat. Přestože fyzická ochrana autorit nebyla příliš účinná, pokus eliminovat jejich věrouku v dlouhodobém horizontu přinesl výborné výsledky. Přispěl k ní především vznik teologických center (madras), v nichž byla formulována dogmata a strategie proti agresivním sektám; majoritní islámská věrouka se systematizovala. Z toho vzniklá věroučná ortodoxie logicky problematizovala existenci hašašínské alternativy.

Situace sekty se dále zhoršila v roce 1171 poté, co Saladin dobyl Egypt a proměnil jej v centrum snah o arabskou jednotu a ortodoxní čistotu islámu. Následně převzal iniciativu a zaútočil na hašašínské pevnosti v Sýrii, které byly zničeny. Pád posledních sídlišť nastal o dvanáct let později po bitvě u Hattínu, která ve svém výsledku zapříčinila pád Jeruzaléma a zhroucení celého Jeruzalémského království, s nímž vládci sekty spolupracovali. Jejich východní část území následně padla v roce 1256, kdy byl dobyt hrad Alamūt.<sup>139</sup>

### **Alawi – snaha o synkrezi věrouky**

Sekta Alawi (ar. Následovníci Alího) vznikla v 10. století v Sýrii (za vlády Hamdamidské dynastie v Halab), ovšem její kořeny lze nalézt již v polovině devátého století, kdy vyučoval Muhammad ibn Nusajrī'n-Namiri, jenž se považoval za bránu (al-bāb) k věčné pravdě reprezentované imámem.<sup>140</sup> Právě ibn Nusajrī vytvořil základní dogma sekty, v níž je na svátostný piedestal imám vyzdvižen ještě výrazněji než u jiných ší'itských sekt. Jeho role byla akcentována až do podoby nejvyšší boží inkarnace.

Působení sekty se po celou dobu její historie omezovalo na malý region kolem syrských měst Lattakia, Hama, Homs a pohoří Džbail Ansarīja. Úzká byla i členská základna, již tvořily syrské kmeny pocházející ze severovýchodní Sýrie a Iráku, jež do Sýrie imigrovaly v průběhu 12. století. Fragmentarizovaný kmenový politický řád ovlivnil i vznikající společenství, které je vnitřně roztržštěné do pěti podskupin: Sluneční sektu – Šamsīju, Měsíční sektu – Qamari, Muršids (pojmenování po svém novověkém mesiáši Slimanu Muršadovi), Hajdarīju a Džajbīju.

Všech pět „subsekt“ se shoduje na společné věrouce i na základních teologických kategoriích, liší se však v některých věroučných otázkách, například: Kde po smrti žije Alī (slunce/měsíc)? Přišel již mahdí zpět na zem? Problém svatosti Slimana Muršada. Na čem se ale všechny podskupiny shodnou, a co je také základním kamenem alawitského učení, je víra ve spirálovitost dějin zjevení i dějin světa. Historie je rozdělena na od sebe oddělené epochy, podle toho, zda v epoše došlo k vítězství či porážce víry. V epicentru dějin stojí monoteistický Bůh, zjevující se v hierarchických trojičních vtěleních. Jednotlivé boží trojice, tvořené veřejně působícím imámem, skrytým imámem a tzv. bránou k pravdě, přicházejí na svět na počátku každé dějinné éry. Proces byl po sedmi cyklech uzavřen nejvyšší inkarnací Boží: Muhammadem – Alīm ibn Abī Tālibem – Salmanem al-Farīsīm (al-Farīsī byl druhem proroka Muhammada),<sup>141</sup> která nepředstavuje pouze nejvyšší vtělení a pečeť zjevení, ale vstoupila i do alawitského vyznání víry: „Není jiný Bůh než Alī, jiná clona (opona) než Muhammad a jiná brána než Salman.“<sup>142</sup>

---

<sup>140</sup> Sorenson, D., An introduction to the modern Middle East: history, religion, political, Westview Press, 2007, p. 434.

<sup>141</sup> Sahih al-Bukhari, 3:31:189 dostupné z: <http://www.shariahprogram.ca/Hadith/Sahih-Bukhari/>.

<sup>142</sup> Umar, F., Islamic Struggle in Syria, Mizan Press, 1983, p. 43–48.

Toto hierarchické trojiční dogma, tvořící jeden ze základů alawitské víry, bylo determinováno touhou sekty po vtěleném bohu, což ovšem ostře kontrastovalo s jakoukoliv islámskou tradicí. A to jak se ší'itskou, v níž je Bůh naprosto nepoznatelný, tak i se sunnitskou (uchopitelnost Boha skrze tradici-sunnu v hadíthech) a súfickou. Ortodoxní vykladači islámu navíc upozorňovali na to, že se Muhammad, Alī ani Salman al-Farīsī nikdy neprohlásili za Boha, nedeklarovali svou jednotu s Bohem, či schopnost odpouštět hříchy. Alawité se od tradičních muslimů liší i svým chápáním pěti sloupů víry (šahada, salāt, zakāt, sawm, hajj). Ty nejsou náboženskou povinností, ale představují pouhé symboly. K pěti sloupům také přidávají další dva: jihād, svatou válku ve jménu Alīho a Walīju, úctu k Alīmu. Teprve poslední dva sloupy jsou pro Alawity závazné.

V trojičním učení i ve své touze po vtěleném Bohu se Alawité přiblížili ranému křesťanství natolik, že je někteří muslimové za křesťany pokládají. Ostatně Alawité věří i v transsubstanciaci vína na Alīho krev při obřadu Přijímání.

Alawité nepřejímali pouze od křesťanů: Věřící na inkarnaci lidí ve zvířata v případě, že tyto osoby za života odmítli božství Alīho. Ze zoroastrismu převzali astrologii a víru v to, že hvězdy Mléčné dráhy jsou ve skutečnosti zbožštěné duše věřících.

Podobností mezi Alawi a dalšími náboženstvími je více: Kromě tradičních muslimských svátků (Idu'l-Fitr, Idu'l-Kabír, Ašura, Mulidu'n-Nabí) slaví i zoroastrovský Nový rok (Nawruz) jako den, kdy Alī obdržel chalífát od Muhammada a křesťanské Vánoce a Velikonoce (narození a smrt druhé nejdůležitější inkarnace).

Díky věroučnému eklekticismu byli Alawité po většinu svých dějin považováni za „ghulat“ – kacířský kult (tak jsou chápáni ortodoxními ší'ity).<sup>143</sup> Většina sunnitů je ale za muslimy vůbec nepovažovala a pronásledovala je jako nevěřící, nebezpečné svou propagandou celému islámu. Křížáci v Palestině s nimi nejprve také bojovali, ovšem po zjištění, že nejsou chápáni jako pravověrní muslimové, je na svých územích tolerovali, a dokonce jim pomáhali bojovat proti Ismā'īlovcům.

Po skončení franckého panství na Blízkém východě se alawitská situace zhoršila: Ortodoxní šejch ibn Tajmīja (z. 1328) proti nim vyhlásil fatwu a jihād, v Egyptě byli Alawité perzekuováni po celou dobu trvání Mamlúckého státu (1260–1518). Po dobytí Sýrie (1516) a Egypta (1518) v tlaku pokračují i Osmané. Animosity

---

<sup>143</sup> Kramer, M., Syria's Alawis and Shi'ism, in Shi'ism, Resistance, and Revolution, ed. Martin Kramer, Westview Press, 1987, p. 24.

mezi sektou a muslimskou majoritou existovaly až do počátku 20. století, kdy se Alawité stali spojenci francouzských kolonialistů a získali od nich autonomii v oblasti Lattakie. Radikální změna poměrů vyústila po ukončení dekolonizačního procesu ve vznik syrské strany Ba'as, ovládané právě Alawity (především rodinou al-Asad). Roku 1970 strana převzala v Sýrii moc, kterou díky autoritativnímu vedení státu drží dodnes. Tím došlo k transformaci sociálních vztahů v celém státě, neboť dva miliony Alawitů (cca 11 % obyv.) začalo ovládat sunnitskou většinu a využívat stát pro své cíle.

### **Drúzové – tvorba nového věroučného konceptu**

Drúzske náboženství v současné době stojí skoro nezávisle na svých původně ší'itských kořenech. Jeho vznik a k němu vedoucí příčiny jsou však zcela shodné se všemi předchozími štěpeními: Část budoucí drúzske komunity odmítla přijmout fakt, že jejich favorit nebyl akceptován za fátimovského imáma. Důvodem štěpení byl spor o svatost fátimovského chalífa al-Hākima bi-Amrillah, který se za svého života prohlásil za posledního imáma a živého Boha (1016). Snaha o jeho deifikaci neuspěla, následně byl navíc svržen z trůnu. To bylo pro nejbližší souvěrce impulsem ke vzniku nezávislého kultu, jehož jádro přetrvalo a postupně se transformovalo do zcela nového náboženství. V roce 1017 tak idea přerostla v hnutí, především díky ismā'ílskému misionáři Hassanovi al-Ahram. Poté, co byl zavražděn ortodoxními Fátimovci (1018), převzal jeho pozici Hamzah ibn Alī ibn Ahmad, který se stal zakladatelem a prvním vůdcem nové sekty. Konečně třetím důležitým hybatelem hnutí se stal Muhammad ibn Ismā'īl ad-Darazi, klerik, jenž přišel do Káhiry roku 1017. Díky němu Drúzové získali své jméno a první části dogmatu společenství, které se chápe jako samostatné náboženství.

Osu nového konceptu je možné vidět ve snaze Hamzy (jednajícího Hākimovým jménem) dostat věrouku mimo systém ismā'ílovské teologie.<sup>144</sup> Hākim měl být osvobozen od všech limitů řádu, kterým jej svazoval systém Ismā'īly.<sup>145</sup> Kvůli tomu také není chápán jako imám, neboť tímto jeho titulem by stále zůstával součástí kánonu Ismā'īly, byť by stál na jejím vrcholu.

---

<sup>144</sup> Hodgson, M., Druze, Journal of American oriental society, col. 82/1, January-march 1962, p. 12.

<sup>145</sup> Ibid., p. 13.

Pro ad-Daraziho je Bůh do značné míry panteistický, amorfní a z toho důvodu nepopsatelný. Ve světě se objevuje skrze inkarnace svatého ducha. První inkarnaci představoval Adam, druhou Alī, po němž následovaly inkarnace do linie imámů zakončené Hākimem, který je chápán jako poslední imám a poslední inkarnace Boha. Všechny tyto osobnosti jsou chápány nejen jako manifestace Boha na zemi, ale zároveň jako vládci obdaření plnou mocenskou legitimitou. Jejich panství je tak charismatické a zároveň i legální (moc pocházející z práva). Cykličnost dějin i boží inkarnace přicházející v jednotlivých epochách jsou pak analogické k pojetí legitimní moci u Alawitů. Hākim a Hamzah ibn Alī, jako jeho svědek, proto mají před soudným dnem sestoupit na zem, dobýt svět a zavést právo a řád (prakticky totožné s běžnými ší'itskými mesianistickými představami i křesťanským tisíciletým královstvím božím).

V duchu manichejské tradice je pro Hamzu a později pro Drúzy role dobra i zla ve světě stejně důležitá. Východiska manichejismu byla tvůrcům drúzského náboženství dobře známá, neboť jimi byla zasažena i Ismā'īla čerpající z neoplatonské kosmologie.<sup>146</sup> V prvních letech existence náboženství byl dualismus, v němž jsou pojmy dobra a zla ekvivalentní, důležitý také jako vysvětlení negativních aktů, jež provázely Hākimovu vládu. Snahou tvůrců tak bylo ospravedlnit Hākima v rámci rodícího se nového řádu. Z toho důvodu musel stát „mimo dobro a zlo, mimo příčinu a následek, zcela mimo vezdejší svět.“<sup>147</sup>

I když Starý a Nový zákon tvoří spolu s Koránem součást drúzských věroučných textů (kvůli božím inkarnacím a dějinnému pojetí vítězství víry), Drúzové mají i vlastní kánon, vytvořený Hamzou a složený ze šesti svatých knih (Vznešená moudrost – Al-Hikma as-Sarīfa).<sup>148</sup> Ty existují pouze v ručních opisech a jejich plná verze je přístupná pouze členům společenství.

Právě kvůli své vnitřní uzavřenosti přežila víra drúzů do současnosti prakticky nedotknuta. Do komunity nelze vstoupit ani z ní svobodně vystoupit. Rituály jsou tajné a nikdo kromě pravověrných drúzů k nim nemá přístup. Stupeň utajení byl ještě znásoben právě tím, že pouze drúzska elita, tzv. uqqal (vědoucí), má plný přístup k doktríně a kanonickým textům.

---

<sup>146</sup> Walker, P. E., The Ismaili vocabulary of creation, *Studia Islamica*, No. 40/1974, p. 76.

<sup>147</sup> Hodgson, M., Druze, *Journal of American oriental society*, col. 82/1, January-march 1962, p. 14.

<sup>148</sup> Campo, J. E., *Encyclopedia of Islam*, Checkmark books, 2009, p. 204.



Poté, co chalíf al-Hākīm zemřel (1021), byla sekta, v níž obyvatelé viděli přívržence nenáviděného chalífa, vyhnána z Egypta. Hnutí se usídlilo v libanonských horách a údolí Bika'a (dnes malá komunita obývá také města v regionu Hawran na syrsko-jordánské hranici).<sup>149</sup> Drúzska populace byla dále poškozena v 19. století, kdy se stala hlavním protivníkem libanonských maronitů a následně v průběhu let 1925–27, kdy se účastnila syrského povstání. Dnes tvoří Drúzové 3 % obyvatelstva jižní Sýrie a 3 % obyvatel Libanonu.

---

<sup>149</sup> Ibid. Str. 61.

## Historická východiska šíitského politického obrození

Po rozdělení do mnoha samostatných skupin se šíismus nezastavil, ale dál vyvíjel. Zatímco první vlna jeho štěpení byla spjata s hledáním legitimního vládce, bojem o pevnost jeho postavení, případně s odchodem části věřících za vidinou nového řádu, druhá vlna je spojena se šíitskými Dvanáctníky a jejich snahou alespoň částečně nahradit nepřítomného skrytého vládce.

Tato snaha je logická. Zatímco různé skupiny Ismā'īly se aktivně střetávaly ve snaze prosadit svoji vidinu panství, Dvanáctníci jako majoritní skupina šíismu svého legitimního vládce ztratili odchodem posledního imáma-mahdího a již jej nenalezli. Legitimní panství tak u nich, na rozdíl od mnoha ostatních společenství, přestalo existovat zároveň s odchodem imámových svědků a začátkem éry Velkého skrytí. Kvůli tomu je druhá vlna aktivity této majoritní větve šíismu na poli politické filozofie spjata se snahou vyčlenit ze společenství vybranou skupinu věřících – profesionálních kleriků, kteří budou zprostředkovávat kontakt komunity se zjevením a budou tak alespoň částečně schopni zastoupit imámovu roli. Vzhledem k tomu, že šíitské zjevení je inherentně spjata s mocí, tak ve chvíli, kdy je skupina reprezentovaná šíitskými kleriky a náboženskými právníky včleněna mezi věřící a zjevení, může také teoreticky tvořit i mocenskou spojnicí mezi ummou a skrytým imámem.

Východiskem této druhé vlny šíitského hledání politické legitimacy byla multivěřoučná Persie, která se stala politicky šíitskou v 16. století poté, co její elity vytvořily politickou ortodoxii plně navázanou a propojenou se šíismem.<sup>150</sup> Tím také poskytly zázemí pro budoucí růst moci šíitského kléru.

Zpočátku byla pozice privilegovaných kleriků (mujtahidun) „limitována“ na oblast výkladu práva skrze ijtihād. Klerici/právníci se nezabývali, a z věroučných důvodů se ani nemohli zabývat, aktivní politikou.<sup>151</sup> Zároveň bylo všeobecným konsenzem, že nemohou a nesmí legitimně vykonávat politickou moc, neboť ta náleží pouze nepřítomnému imámovi.<sup>152</sup> I tak ale jejich pozice uvnitř komunity postupně posilovala právě proto, že byli klíčem k interpretaci práva a tj. i zjevení. A vzhledem k tomu, že politický a sociální řád je obsažen právě ve zjevení a jeho

---

<sup>150</sup> Black, A., *The History of islamic political thought: From the prophet to the present*, Routledge, 2001, p. 44.

<sup>151</sup> Ibid., p. 151.

<sup>152</sup> Ibid., p. 152.

komentářích, se klerici, jakožto jeho vykladači, stali zároveň prostředníky a posvěcovateli vlády a panství.

Expanze ší'ismu však v Persii netrvala dlouho. Byla zastavena v roce 1736, kdy nově nastoupivší dynastie Ajšarid pod tlakem okolního sunnitského světa odebrala ší'ismu punc oficiální božské autority a inkorporovala jej do rodiny sunnitského islámu jako jednu z pěti právních škol (madhab).<sup>153</sup> Výsledkem mocenské změny byl i odchod části ší'itských teologů z Persie na území dnešního Iráku, kde v městech Karbalā a Najaf vytvořili nová centra ší'itské věrouky.

Druhý pokus o vznik ší'itského panství se objevil v 19. století, kdy se právě v rámci ší'itských poutních měst v dnešním Iráku a Íránu začaly formovat komunity organizovaných kleriků, představující jakési přístavy ší'itského politizujícího se vědomí.<sup>154</sup> Zároveň jako významné cíle náboženských poutí posilovala vznikající náboženskou a politickou důležitost svých obyvatel. Toto implicitní spojení mezi kleriky a poutními místy fixovalo pozici kleriků v síti ší'itské věrouky.<sup>155</sup> Navíc z geografického hlediska města tvořila ostrůvky ší'itské energie obklopená sunnitskou většinou (případ měst v současném Iráku), což legitimovalo rodící se charismatickou moc jako reakci na existenci vnějšího náboženského nepřítele.

Kolektiv kleriků byl původně sociálně plochý. Ovšem tím, jak se postupně politizoval, uspořádání ve formě kasty bylo rozlámáno a uvnitř každého společenství se objevila hierarchická struktura reprezentovaná jedním vůdcem. Teologickým zdůvodněním vzniku těchto sociálních a tím i politických pyramid byla teorie mardža'íja at-taqlīd – zdroj napodobení, díky níž byla ší'itská společenství včetně kleriků postupně přetvářena do stále rigidnější struktury vedené vůdcem-mardžou (současný alternativní výraz je ajatollāh, znamení boží), s právem vést komunitu nejen v náboženských, ale také v politických záležitostech.<sup>156</sup>

Současný ší'itský politický myslitel Ahmad Vaezi podřízení kleriků jednomu vůdci zdůvodnil následovně: „Pokud muslimové jmenují spravedlivého a schopného juristu jako svého vůdce, pak další fuqahā jsou povinni jej podporovat a poslouchat jeho příkazy tak dlouho, jak on splňuje vlastnosti uvedené ve Wilājat al-faqīh. Tato situace je srovnatelná se vztahem mezi soudci: Ve chvíli, kdy jeden z nich je

---

<sup>153</sup> Louer, L., *Transnational Shia Politics*, Columbia University Press 2008, p. 71.

<sup>154</sup> Ibid., p. 71.

<sup>155</sup> Ibid., p. 71.

<sup>156</sup> Korán 51:20–21.

zodpovědný za konkrétní případ, ostatní soudci jej mají následovat a nemají právo zasahovat do jeho rozhodování.“<sup>157</sup>

Mardža nemusí ve věroučném společenství představovat unikátní entitu. Je možné, že v jeden čas bude v ummě, či dokonce v jedné komunitě více jedinců, kteří díky své učenosti získají status náboženského vůdce. Silný mardža přitom představuje jakéhosi šíitského živého světce (Gellner) a jednotící sílu nad celou komunitou či celým státem.<sup>158</sup> Jeho existence zároveň navazuje na středověký koncept imámovi svědka (hujja), který se objevoval ve většině šíitských sekt.

Jelikož šíité preferují světce živé před svědky zemřelými, charisma mardži žije jen do chvíle, dokud žije jeho nositel. Poté je buď předáno dalšímu adeptovi (komunitou, dědictvím, pomazáním odcházejícím vůdcem), nebo zaniká. Kompetice kleriků o pozici mardži je tak věčná a po smrti jednoho společenství hledá nového.

Pozici jednotlivých duchovních uvnitř struktury šíitských mocenských vztahů lze nejjednodušeji měřit z ekonomického pohledu. Šíité totiž svou víru projevují nejen dobročinností (zakāt), ale i platbou náboženské daně (khums) ve výši 20 % ročních příjmů jednotlivce. Jedna polovina částky je vyhrazena na „pomoc potřebným“. Druhá představuje tzv. imámův díl (sahm i-imām), který věřící platí libovolně a dle vlastního výběru tomu klerikovi, jehož názory respektují a chtějí následovat. Útrata fondů navíc zcela závisí na libovůli klerika, který je obdržel. Kolegium mujtahidů zároveň nepřijímá žádné platby od státu, což mu umožňuje, aby se vyvinulo v samostatnou mocenskou entitu v dichotomickém vztahu k vládě. Věřící navíc mardžovi nedává pouze finanční obnos. Tím, že si jej vybere, stvrzuje, že jej bude následovat i v jeho právních názorech, které každý mardža před svým „jmenováním“ zveřejňuje v písemném manuálu (risāla). Pokud věřící narazí na otázku či problém, který je zajímavý, a jenž není v risāla obsažen, měli by se mardži dotázat na jeho názor a radu (obvykle skrze síť kleriků, kteří následují konkrétního mardžu).<sup>159</sup>

Věřící původně daň platili klerikům žijícím v jejich bezprostředním okolí. Takto vybrané fondy byly následně utraceny v konkrétních společenstvích, což posilovalo lokální vazby. Ovšem po zavedení moderních způsobů komunikace je mohou reálně

---

<sup>157</sup> Vaezi, A., *Shia political thought*, Islamic Centre of England, 2004, p. 88.

<sup>158</sup> Walbridge, L., *The Most learned of the Shi'a: The Institution of the Marja' Taqlid*, Oxford University Press, 2001, p. 17.

<sup>159</sup> Ibid., p. 231.

platit i věhlasným klerikům „zdaleka“, nebo dokonce případnému mardžovi at-taqlīd at-tamm – klerikovi s autoritou nad celým věroučným společenstvím. Koncentrovaný výběr financí tak odosobňuje vztah mezi věřícími a místním svatým, trhá vazby a především umožňuje vznik nové skupiny vůdců, koncentrujících peníze, přívržence a politický vliv.<sup>160</sup> Přívrženci jim dávají náboženskou a právní legitimitu, schopnost manipulovat s náboženskými symboly a zvyšují jejich osobní charisma. Čím větší síť příznivců a kleriků mardža má, tím se zvyšují i jeho šance, že se stane mardžou taqlīd. Moc maradži kvůli tomu lze měřit počtem věřících, kteří mu odevzdávají náboženskou daň. Zároveň platba sahm-i-imām je důležitým aspektem, který napomohl formaci moderních šīitských „církví“.

Prvním viditelným politickým aktem šīitských kleriků v Persii byla fatwa proti užívání tabáku a následná blokáda jeho prodeje. Fatwu vyhlásil v roce 1890 ajatollāh Mirza Širāzi v reakci na udělení všeobíhající koncese nad perským průmyslem britským podnikatelům. Koncese zahrnovala kontrolu nad těžebním průmyslem, dopravou i částí zahraničního obchodu (reprezentovaném právě exportem tabáku) a jako taková byla nepřijatelná pro konzervativní vrstvy. Navíc konzervativce popudilo, že došlo k udělení monopolu na dobu padesáti let. Na obě klerici odpověděli fatwou zaměřenou nejen proti tabákové lobby, ale obecně proti evropskému vlivu, jež považovali za vyhlášení války skrytému imámovi. Dokázali tím vyvolat obecné povstání perské veřejnosti, na což byl šáh nucen reagovat odvoláním koncesí a zaplacením ušlého zisku britským investorům. Úspěšnou fatwou namířenou proti vlastnímu vládci i vlivu velmocí klerici jako třída potvrdili svou důležitost ve společnosti i schopnost mobilizovat ji pomocí náboženských argumentů.

Další akcí perských kleriků bylo jejich obeslání poválečné konference v Paříži, v níž žádali o ustavení nezávislého Iráku spravovaného dle islámského práva a řízeného jako hierokracie (1919).<sup>161</sup> Přestože jejich žádosti nebylo vyhověno a region byl rozparcelován do závislých území, společenství kleriků se dále politizovala.

Ta část arabských elit, která byla svou podstatou sekulární, se v průběhu 20. století politizovala dříve a ještě výrazněji než věřící, a to především díky růstu moci autoritářských vůdců, kteří postupně ovládli většinu arabských států. Vítězství

---

<sup>160</sup> Ibid., p. 171.

<sup>161</sup> Ibid., p. 81.

sekulárního pojetí politiky ovšem nebylo jednosměrné, neboť mělo za následek rapidní růst zájmu o tradiční věroučné přístupy k politice, čímž rostla i jejich vnitřní energie. Ta byla následně napřena jako odmítavá reakce sekulární politiky a tvorby státu nezávislého na zjeveném zákonu.

Jak u šī'ismu, tak u sunnitského islámu proto lze v současnosti pozorovat stejný trend návratu k prvotním kořenům vyvolaných špatnou sociální situací obyvatel a střetem se sekulárními ideologiemi (mnohdy reprezentovanými místními diktaturami). Nadneseně lze říci, že obě větve islámu kopírují stejnou ideovou vlnu, která na konci 19. století započala arabským (částečně) sekulárním nacionalismem a skončila islamismem/panislamismem a odmítnutím hodnot nesených globalizací:

**Sunnitský islám:** Abd ar-Rahmān Al-Kawākibī (1855–1902)→ Sājīd Qutb (1906–1966).

**Šī'itský islám:** Mirza Al-Nā'ini (z. 1939) → Ruhollāh Chomejnī (1902–1989).<sup>162</sup>

Růst poměrně sekulárního nacionalismu tak paradoxně podnítil i obrození náboženské politiky jak v sunnitském, tak v šī'itském islámu.

Klíčovým myslitelem politizace třídy kleriků a tím i náboženství byl v této době Muhammad Bāqir as-Sadr, jenž založil první náboženskou politickou stranu (Hizb ad-dawa al-islamīja, 1958). Zároveň byl autorem dvou textů „Naše filozofie“ (1959)<sup>163</sup> a „Naše ekonomie“<sup>164</sup> (1961), které se staly základními ideovými východisky celé moderní šī'itské politické ekonomie i ideovým pilířem Chomejnīho obrození.<sup>165</sup>

První reálnou deskripci moderně řízeného a přitom náboženského státu přinesl ajatollāh al-Nā'ini, který pro Írán navrhl formu vlády v podobě konstituční monarchie pod dozorem kleriků. Analogicky uvažoval i šejk Fazlullāh Nūrī, který také Írán chápal jako konstituční stát s islámským právem jako základním zákonem.<sup>166</sup> Moderní teoretici navazovali i na mullu Ahmada Naraqīho (z. 1832), prvního přímého propagátora teorie Wilājat al-faqīh – Svěřenectví (země) klerikovi. Dle něho v době skrytosti je pouze kvalifikovaný klerik legitimním správcem panství nepřítomného

---

<sup>162</sup> Ibid., p. 222.

<sup>163</sup> Aziz, T. M., An Islamic perspective of political economy: The Views of (late) Muhammad Baqir al-Sadr, Tawhid Islamic Journal, vol. X, No. 1 Qum, The Islamic Republic of Iran, dostupné z: <http://www.al-islam.org/al-tawhid/politiceconomy/>.

<sup>164</sup> Ibid.

<sup>165</sup> Louer, L., Transnational Shia Politics, Columbia University Press, 2008, p. 61.

<sup>166</sup> Martin, V., Creating an islamic state: Khomeini and the making of a new Iran, I. B. Tauris, 2003, p. 104.

imáma a pouze Svěřenectví představuje legitimní formu vlády.<sup>167</sup> Wilājat al-faqīh je proto dle něj možno označit za první ší'itské konstituční právo.

Posledním autorem, který předcházel Chomejního myšlenkové revoluci, také postavené na myšlence svěření vlády klerikovi skrze Wilājat al-faqīh, byl Murtaza Mutahhāri, autor klíčového dokumentu *The principle in the clerical establishment* (1962), v němž se snaží přenést středověké uspořádání ší'ismu v podobě mocenské pyramidy v čele s kleriky jako imámovými svědky jako alternativy sekulárního uspořádání státu. Účelem této myšlenkové konstrukce bylo vytvořit most tradičním ší'itským pohledem na uspořádání státu v čele s legitimním vládcem (nebo jeho zástupcem) a moderní politickou administrativou tak, aby tradiční mohlo využít moderního jako nástroje a svého nosiče. Finální syntézu myšlenek Naraqīho, Nūrīho a Mutahhāri provedl právě Ruhollāh Chomejnī, kterého můžeme vidět jako korunu linie autorů, jež byla zahájena velmi moderátní vizí konstitučního království a skončila ideou plně hierokratického státu.

---

<sup>167</sup> Ibid., p. 117.

## **Chomejního důvody pro restauraci politické filozofie prvotního islámu**

Chomejnī je pro současné šíitské politické myšlení klíčovým a přelomovým autorem. Je vrcholným představitelem moderní intelektuální tradice šíitských duchovních, přitom jde charismaticky za ni, když konstruuje částečně nezávislý systém politické filozofie. Jeho myšlení je syntézou tradičního šíismu obohaceného o teorii Wilājat al-faqīh propojenou s moderní antikoloniální levicovou rétorikou (ta je spíše jeho vedlejším přívažkem).

Chomejního základním ideovým východiskem je názor, že muslimové na celém světě (včetně dar al-islam) žijí pod nadvládou model (al hukm at-tagħnutī).<sup>168</sup> Právě „z života pod modlami“ vyplývá úpadek politické moci muslimských států i jejich nestabilita. Jde o logický důsledek historického vývoje, v němž byl pozitivní muslimský sociální řád převrácen do a priori negativního sekularismu. Vývojová řada od pozitivního k negativnímu pro Chomejního začala již v prvotním islámu, díky jehož progresivitě a energii sice byl ustaven legitimní stát, který byl ale vzápětí postižen korupcí a ztratil část své legitimacy (po bitvě u Karbalá). Jeho občané následně přestali následovat islám v jeho původní, rigorózní podobě a přestali se jeho principy řídit při tvorbě a správě státu. Výsledkem byl úpadek politické moci a ovládnutí Dar al-islam moderním kolonialismem a sekularismem. Jednota islámu byla navíc rozbita díky partikulárním zájmům jednotlivých vládců.<sup>169</sup>

Pro obrácení nechtěného stavu je dle Chomejního nezbytné, aby došlo ke znovuzakořenění (at-tāsīl) původních tradic islámu, v nichž je základem politické legitimacy „zjevení a život proroků“.<sup>170</sup> Tradice totiž své původní čisté formě je platná ve všech místech po všechny časy.<sup>171</sup> Hierokracii pak chápe jako nástroj řízení a interpretace této tradice a zároveň jako zeď vůči kulturní invazi západu (ghazv), vedené s úmyslem, aby sami muslimové zpochybnili vlastní kulturní a náboženskou identitu.<sup>172</sup> Z toho Chomejnī odvozuje, že: „Je povinností kléru zapojit se do politiky, přičemž je povinností vlády s ním svou politiku konzultovat. Pokud by (v minulosti)

---

<sup>168</sup> Louer, L., *Transnational Shia Politics*, Columbia University Press, 2008, p. 154.

<sup>169</sup> Martin, V., *Creating an Islamic state: Khomeini and the making of a new Iran*, I. B. Tauris, 2003, p. 113.

<sup>170</sup> Khomeini, R., *Islamic government*, Manor Books, 1979, p. 155.

<sup>171</sup> Ibid., p. 230.

<sup>172</sup> Louer, L., *Transnational Shia Politics*, Columbia University Press, 2008, p. 149.



byla role kleriků (v Íránu) výraznější, země by nikdy neupadla pod vliv Britů a Američanů.“<sup>173</sup> Zároveň tvrdí, že:

„Agenti imperialismu jsou aktivní v každém koutě světa islámu ve snaze odlákat naši mládež za použití své ďábelské propagandy<sup>174</sup>... Britští imperialisté pronikli do východních zemí před více než tři sta lety. Se znalostí všech jejich problémů připravili plán pro získání kontroly<sup>175</sup>... (Západ) je centrem ďábelské propagandy církví, sionistů s cílem svést náš lid na scestí, aby opustil nařízení a učení islámu. Toto centrum musí být zničeno (vše Chomejnī).“<sup>176</sup>

Chomejnī se tak snaží tradiční aktivistický šī'ismus obohatit o moderní levicový náboj a revoluční rétoriku boje proti západnímu imperialismu a kolonialismu:

„Opozice Západu je vedena proto, aby „nás držela zpátky, držela nás v ubohém stavu, aby mohla využívat naše nerostné bohatství, naši půdu a naše lidi. Oni chtějí, abychom zůstali ztrápení a žalostní, aby naši chudí byli ke své bídě odsouzeni. Zároveň prozkoumali povahu našeho společenství a dospěli k závěru, že jedinou bariérou (která zabraňuje našemu ovládnutí) je islám a naši náboženští vůdci.“<sup>177</sup>

Ve svých textech kromě antikoloniální rétoriky používá i tradiční protižidovská kliše. Židé měli dle něj být prvními, „kdo zahájil antiislámskou propagandu, v níž pokračují dodnes. Jsou těmi,<sup>178</sup> kdo jsou v opozici vůči všemu islámskému, kvůli snaze ustavit židovskou vládu nad světem.“<sup>179</sup> Proto je nutné: „Vylvézt revoluci do celého světa. Dokud volání „není jiného Boha než Allāha“ nebude znít celým světem, ... do té doby bude trvat střet.“

Klíčovým Chomejnīho textem, v němž založil svoji politickou koncepci, je spis Islámská vláda, který byl na základě série jeho přednášek vydán v najafském exilu (1970). Chomejnī v něm volá po nutnosti ustavení legitimní vlády. Ptá se: „Zda by učení islámu v průběhu mezidobí, které již trvá 1 000 let a možná bude trvat dalších

---

<sup>173</sup> Khomeini, R., Sahifa, Vol. 1, p. 140, in Martin, V., Creating an islamic state: Khomeini and the making of a new Iran, I. B. Tauris, 2003, p. 112.

<sup>174</sup> Khomeini, R., Islamic government, Manor Books, 1979, p. 127.

<sup>175</sup> Ibid., p. 139.

<sup>176</sup> Ibid., p. 128.

<sup>177</sup> Ibid., p. 139–40.

<sup>178</sup> Khomeini, R., Islamic government, Manor Books, 1979, p. 27

<sup>179</sup> Ibid., p. 127.

sto tisíc let, mělo čekat na příchod mahdího bez regulace veřejného dobra? ... Aby si každý mohl činit čehokoliv chce? Aby se chaos stal všeobecným?“<sup>180</sup>

Regulace veřejného dobra má pro něj podobu: „Islámské vlády, která má ochraňovat islám, starat se o jeho jednotu i jednotu jeho nařízení. Má hlásat náš řád lidem z rozvinutých zemí. Islám totiž nelze chápat jako (analogii) křesťanství, tedy jako pouhý osobní vztah jednotlivce s Bohem. Islám je (totiž) programem pro život, který nám poskytuje návod k vládnutí již 1 500 let... Je více než několik slov o morálce... Řídí život před jeho narozením, řídí rodinu i společnost. Není jen modlitbou a poutí... Islám má politickou agendu a je dárce správy země.“<sup>181</sup>

Dle Chomejního komentátora Hāmida Dabašiho mají: „Islám a zjevená vláda přikázání pro každého, ať se nachází kdekoliv a za jakýchkoliv okolností... Islám obsahuje pravidla pro každého jedince, dokonce pro dobu, než se (on) narodí, pro dobu, než vstoupí do manželství, než otěhotní, než zestárne, než zemře i než je uložen do hrobu. Má pro něj zákony dokonce i pro čas, kdy je již pohřben.“<sup>182</sup>

Na rozdíl od katolické religiozity, založené na vidině vykoupení ve světě „mimo“,<sup>183</sup> je Chomejního spiritualita podobná některým větvím protestantské etiky. Stejně jako někteří protestanté i Chomejní se snaží boj o spásu společenství dovést do vítězného konce již v tomto světě pomocí jeho transformace. Svět a časnost pro něj nejsou nepřítelem, ale stávají se tvořivou hmotou v rukách vyvoleného společenství. Ani jeho etika není zcela nepodobná etice Starého zákona tak, jak ji chápe především Jan Kalvín. Především kniha Kazatel („Sorrow is better than joy“)<sup>184</sup> je podobná Chomejního postoji. Chomejní je přesvědčen o tom, že: „Bůh nestvořil člověka, aby se ten mohl bavit. Cílem stvoření bylo podrobit lidstvo testu skrze utrpení a modlitbu. Proto musí být islámský režim vážný v každé oblasti: V islámu proto nejsou žádné vtipy. Neexistuje v něm žádný humor. V islámu není žádná legrace. Protože nemůže být vtip a zábava v ničem, co má být vážnou věcí.“

---

<sup>180</sup> Ibid., p. 63–4.

<sup>181</sup> Khomeini, R., Sahifa, vol. 1, p. 52, in Martin, V., Creating an islamic state: Khomeini and the making of a new Iran, I. B. Tauris, 2003, p. 113.

<sup>182</sup> Dabashi, H., Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran, Transaction publishers, 2005, str. 476.

<sup>183</sup> Ibid., p. 70.

<sup>184</sup> Kazatel 7:3

Úrodnou půdou volání po politické obrodě a nové spiritualitě se stala vrstva kleriků oprávněných vykládat právo, tvořících v Íránu a Iráku zárodek budoucí hierokracie. Jak napsal Chomejnī: „Znalost práva a spravedlnosti fuqahā opravňuje, aby v jednotě a pospolitosti ustavili vládu práva ve světě.“<sup>185</sup> Právě v této větě tkví klíč k Chomejnīho sebepojetí i teologické úskalí jeho teorie. Nahrazení charismat imáma kolektivním charismatem kleriků je z Chomejnīho pohledu logické, neboť jedině tím může dojít k opětovnému nastolení legitimního panství a k regulaci veřejného dobra v ší'itském hávu. Chomejnīho vysvětlení pro nutnost ustavení vlády kleriků je přitom prozaicky jednoduché: Jestliže šari'ja představuje boží zákon, který byl ustaven pro správné řízení lidské společnosti, tak by jej měl časný vládce znát a ovládat. Předpokládá, že právě klerik (faqīh): „Předčí všechny ostatní (lidi) ve znalosti islámského práva a zákonů.“<sup>186</sup> Právě proto je tím nejlepším adeptem, aby vyplnil mezeru vzniklou odchodem imáma ze světa. Chomejnī přitom nutně netvrdí, že pouze klerik musí být přímým vykonavatelem vlády, pouze říká, že: „Vláda má být řízena v souladu s božím zákonem.“ Opět ale předpokládá, že právě on je jeho nejlepším znalcem. Je tak pouze na klerikovi, zda bude vládnout sám, nebo pověří vládou svého zástupce (případ dnešního Íránu).

Přes velmi důkladnou a teologicky propracovanou argumentaci však z pohledu tradice i samotného zjevení je Wilājat al-faqīh novotvarem, v němž si skupina jednotlivců uměle (tj. lidmi, a nikoliv ve zjevení) uděluje charismata, která jsou vlastní pouze imámovi. Problematičnost svého konstruktů si uvědomoval i Chomejnī a snažil se proto svoje myšlení podpořit odkazy na zjevení i raný islám:

- Umar bin Hamzal řekl: „Pokud by faqīh seděl v rohu svého obydlí a nezasahoval do záležitostí společenství, nehájil zákony islámu, nešířil jeho nařízení a nepodílel by se na chodu komunity, mohl by být nazýván pevností islámu či jejím ochráncem?“<sup>187</sup>
- „Ālim je poručíkem Boha na zemi a je správcem Boha nad stvořeními a ochráncem společenství.“<sup>188</sup>

---

<sup>185</sup> Khomeini, R., Islamic government, Manor Books, 1979, p. 90.

<sup>186</sup> Khomeini, R., Islam and revolution 1: Writings and declarations of imam Khomeini, Mizan Press 1981, str. 59.

<sup>187</sup> Khomeini, R., Islam and Revolution 1: Writings and Declarations of Imam Khomeini, Mizan Press 1981, p. 73.

<sup>188</sup> Al Hindi, Hamzal Umal, vol. 10, p., 34, in Walbridge, L., The Most learned of the Shi'a: The Institution of the Marja' Taqlid, Oxford University Press, 2001, p. 191.

- Mahdí řekl: „Obracejte se k šířitelům tradice, neboť oni jsou mým důkazem (hujjah) nad Vámi, tak já jsem důkazem Božím.“<sup>189</sup>
- Prorok řekl: „Bože! Měj slitování s těmi, kteří (po) mě budou následovat.“ Prorok byl dotázán: „Posle Boží, kdo jsou ti, kteří tě budou následovat?“ „Ti, kteří přijdou po mně a budou předávat a vykonávat tradici, již budou lidu vštěpovat a vyučovat ji.“<sup>190</sup>

Za učitele a vychovatele lidu Chomejnī logicky považuje nejen dvanáct imámů, ale všechny kvalifikované náboženské právníky,<sup>191</sup> jejichž úlohu nechápe pouze jako narativní vštěpování práva, ale jako skutečnou aktivní výchovu na základě jimi interpretovaného zjevení.

Chomejnī sice ve svém konceptu jmenuje společenství kleriků jakožto kastu, v praktické rovině však odmítl, aby pravomoci imáma byly vykonávány jejich kolektivním vědomím. Z praktických i mocenských důvodů je měl vykonávat jen jeden z nich. Tím ještě mohutněji odstranil rozdíl mezi proroky, imámy a vyvoleným klerikem. Volně lze říci, že jej postavil na roveň prorokům a implicitně neomylnost komunity a následně jednotlivce získanou konsenzem (‘ijma) postavil na roveň s neomylností imáma. Wilājat al-faḳīh tak představuje finální transfer imámových atributů na kolegium kleriků. Anthony Black k tomu správně poznamenal, že náboženští vůdci Íránu získali postavení analogické k Platonově ústavě. Mohli a mohou vznášet veto nad každodenní politickým procesem a stejně jako filozof/král tento proces posvěcují, ale přitom jím zůstávají neposkvrněni.<sup>192</sup>

---

<sup>189</sup> Abu Mansur, Ahmad at Ta‘bar, vol. 2, p. 283, in Walbridge, L., *The Most learned of the Shi‘a: The Institution of the Marja` Taqlid*, Oxford University Press, 2001, p. 191.

<sup>190</sup> Khomeini, R., *Islam and Revolution 1: Writings and Declarations of Imam Khomeini*, Mizan Press 1981, p. 68.

<sup>191</sup> Walbridge, L., *The Most learned of the Shi‘a: The Institution of the Marja` Taqlid*, Oxford University Press, 2001, p. 187.

<sup>192</sup> Black, A., *The History of islamic political thought: From the prophet to the present*, Routledge, 2001, p. 32.

## Centralita konceptu Wilājat al-faqīh v Chomejnīho politické filozofii

Základem Chomejnīho konceptu politické legitimacy je Wilājat al-faqīh (Svěřenectví klerikovi) odkazující na prvotní ideální model islámské vlády. Chomejnī a jeho nástupce Alī Chameneī jej vysvětlují tím, že: „Islámská vláda se nepodobá žádné existující formě vlády (Chomejnī).“<sup>193</sup> „Islámská demokracie je zcela odlišná od vlád, které si dnes dělají nárok na to, že jsou demokratické (Chameneī).“<sup>194</sup> Islám je dle nich totálním systémem, regulujícím lidský život od narození až po smrt, a to jak v jeho veřejné, tak soukromé sféře. Zároveň v sobě nese klíčový prvek jednoty, která prochází lidským bytím v celém jeho rozsahu. Jedním z hlavních znaků je proto kolektivní zodpovědnost všech muslimů za ochranu, vedení a pomoc druhým. Proto kdokoliv, kdo cítí odpovědnost za islám, musí cítit i odpovědnost vůči jeho časné moci.<sup>195</sup>

Zároveň musí všichni pravověrní muslimové ze své podstaty automaticky náboženské právo uznávat za základnu legitimní vlády, přičemž: „Teokracie řízená muslimským právem je vládou, po níž by lidé měli a priori toužit.“<sup>196</sup> Respektive Chomejnī automaticky předpokládá, že pravověrný muslim musí toužit právě po tomto typu vlády. „Kdokoliv, kdo má obecné povědomí o věrouce a nařízeních islámu, ten se automaticky přihlásí k principům „Svěřenectví (země) klerikům“ ve chvíli, kdy se s nimi seznámí.“<sup>197</sup> „Občané milují naše duchovní, mají v ně víru, chtějí jimi být vedeni. Proto je správné, aby nejvyšší vůdce (radhab) dohlížel na práci úředníků, aby se ujistil, že nedělají chyby, aby se ujistil, že nejednají proti právu a Koránu.“<sup>198</sup>

Chomejnī ve svém konceptu vychází i z toho, že i když Bůh ústy proroka neurčil za vládce konkrétní osobu pro čas skrytosti imáma, charismata nutná pro nastolení legitimního panství zůstávají stejná jako v době zjevení (přičemž stejná

---

<sup>193</sup> Khomeini, R., *Islam and Revolution 1: Writings and Declarations of Imam Khomeini*, Mizan Press 1981, p. 61.

<sup>194</sup> Khamenei, A., speech on the anniversary of the 12th Shiite imam on October 22, 2002, in [pioneer.org/vil/Books/Q\\_LP/](http://pioneer.org/vil/Books/Q_LP/).

<sup>195</sup> Walbridge, L., *The Most learned of the Shi'a: The Institution of the Marja` Taqlid*, Oxford University Press, 2001, p. 164.

<sup>196</sup> Louer, L., *Transnational Shia Politics*, Columbia University Press, 2008, p. 235.

<sup>197</sup> Khomeini, R., *Islamic government*, Manor Books, 1979, p. 27.

<sup>198</sup> Fallaci, O., *Interview with Ajjatollah Khomeini*, New York Times, 7. 10. 1979, in <http://www.nytimes.com/learning/teachers/archival/19791007fallaci-khomeini.pdf>.

budou i v době návratu imáma/mahdího zpátky na zem). Chomejnī v tomto ohledu cituje hadīth, v němž Alī oslovil soudce se slovy: „Funkce, kterou zastáváš, má být obsazena prorokem, nebo jeho zástupcem. Jinak by šlo o hříšného darebáka.“<sup>199</sup> Tuto myšlenku Chomejnī rozvádí a samozřejmě předpokládá, že fuqahā jsou z definice vzděláni ve věcech soudnictví. A jelikož nejsou ani hříšnými darebáky, ani proroky, tak z výše citované tradice odvozuje, že fuqahā jsou zástupci proroka.<sup>200</sup> Proto ve Wilājat al-faqīh předpokládá, že potřebnou legitimitou disponují právě oni, neboť svými atributy a kolektivním charismatem skrytého imáma nahrazují. K interpretaci zjevení má proto dojít nikoliv skrze charismata jednotlivce, ale díky hierarchizovanému konsenzu komunity (ovšem finálně artikulovanému jednotlivcem).<sup>201</sup>

Chomejnī si ovšem stále uvědomoval, že neomylnost (al-ismah) a bohem propůjčená svoboda od chyb a hříchu<sup>202</sup> není v komunitě kleriků přítomna plně (ghai'bah), z čehož vyplývá, že komunita / vyvolený klerik nemůže představovat dokonalého a tedy plně legitimního, vládce. Vláda kleriků tak není ustavena proto, aby vládla, ale (pouze), aby spravovala. Právě na ideji svěřenectví (wilājat) se snaží Chomejnī vybudovat koncept legitimní vlády tak, aby nemohl být obviněn z kacírství. Pro změkčení svého názoru také tvrdí, že je nutná neustálá supervize (ar-riqabah) a kontrola (al-muhasabah) svěřenectví: „Vládu kleriků lze přirovnat k opatrovnictví nezletilých... Neboť tak jako byl prorok Muhammad vůdcem a vládcem prvních muslimů... Tak musí být fuqahā chápáni jako vůdci a vládci dnešního společenství.“<sup>203</sup>

Fundamentální rozdíl mezi islámskou vládou a monarchiemi či republikami tkví v tom, že zatímco reprezentanti monarchie či občanů mohou být legislativně aktivní, v islámu zákonodárná pravomoc patří pouze Bohu.<sup>204</sup> To potvrzuje i Chomejnī, dle nějž: „Ani vláda božského práva nad lidmi, ani její představitelé nemají, a ani

---

<sup>199</sup> Khomeini, R., *Islam and revolution 1: Writings and declarations of imam Khomeini*, Mizan Press 1981, str. 81.

<sup>200</sup> Khomeini, R., *Islam and revolution 1: Writings and declarations of imam Khomeini*, Mizan Press 1981, str. 84.

<sup>201</sup> Farooq, M. O., *The Doctrine of Ijma: Is there a consensus?*, Upper Iowa University, 2006, dostupné z: <http://globalwebpost.com/farooqm/writings/islamic/ijma.html>.

<sup>202</sup> Dabashi, *Theology of Discontent*, Transactions publishers, 2005, p. 63.

<sup>203</sup> Khomeini, R., *Islam and revolution 1: Writings and declarations of imam Khomeini*, Mizan Press 1981, str. 63.

<sup>204</sup> Enayat, H., *Iran*, p. 163, in Martin, V., *Creating an islamic state: Khomeini and the making of a new Iran*, I. B. Tauris, 2003, p. 122.

nemohou mít, zákonodárnou pravomoc. Ta je vymezena pouze Bohu. Státu tak přísluší pouze implementace božího práva a péče o jeho dodržování.“<sup>205</sup> Navíc Chomejnī říká, že: „Celý systém vlády a správy, spolu s potřebnými zákony, jsou pro vás připraveny. A vyžaduje-li správa státu daně, islám již určil nutná pravidla pro jejich výběr. A potřebuje-li správa státu navrhnout nové zákony, v islámu jsou všechny uloženy... Vše je tak připraveno a čeká. Jediné, co zůstává, je vypracovat programové prohlášení vlády (a držet se stanoveného).“<sup>206</sup>

V rámci Wilājat al-faqīh proto politická moc reprezentuje nikoliv národ, politickou většinu či občany, ale náboženské elity jako zástupce skrytého imáma. Nejde tedy o vládu lidí nad lidmi, ale o vládu božského práva nad lidmi. Z toho vlivný politický myslitel Bārūt Jathrib al-Jadīdah odvozuje, že klerik/faqīh není poslem ummy směrem k imámovi, ale imáma směrem k ummě. Občané proto nemohou libovolně interferovat do správy státu, neboť moc v islámské republice fungují „pod supervizí absolutního náboženského vůdce a vůdcovstvím ummy.“<sup>207</sup> Tradiční dělení moci přitom neexistuje. Na základě stejných argumentů Chomejnī ve svých textech jasně odmítl politickou pluralitu: „Opakuji naposledy: Nepořádejte schůze, nežvaňte a zdržte se protestů. Jinak vám vylámu zuby... Neboť vzhledem k tomu, že nám Všemohoucí Bůh přikázal následovat proroka a (jím určené) držitele moci, tak naše poslušnost (směrem k nim) je také vyjádřením poslušnosti k Bohu.“<sup>208</sup>

Z toho důvodu je charakter státu chráněn nejvýše postaveným klerikem – mardžou (s titulem radhab), jenž má právo svobodně jmenovat soudce, velitele armády, vyhlašovat válku i schvalovat kandidáty na prezidenta, jehož může také odvolat. Jeho legitimitě se věnuje článek 5 íránské ústavy: „V době skrytosti dvanáctého imáma je v Islámské republice Íránu vedení lidu svěřeno spravedlivému, zbožnému klerikovi, který si je plně vědom okolností doby... a kterého většina lidí uzná a přijme za svého vůdce.“<sup>209</sup>

Ústava Íránu předpokládá, že: „Úkol určit vůdce má být svěřen expertům zvoleným lidmi. Experti se poradí mezi sebou o všech, kteří hluboce věří a kteří jsou obdařeni kvalitami uvedenými v člancích 5 a 109. V případě, že najdou toho, kdo se

---

<sup>205</sup> Khomeini, R, Islamic government, Manar Books, 1979.

<sup>206</sup> Khomeini, R., Islam and revolution 1: Writings and declarations of imam Khomeini, Mizan Press 1981, str. 137–8.

<sup>207</sup> Ibid., čl. 57.

<sup>208</sup> Khomeini, R., Islam and revolution 1: Writings and declarations of imam Khomeini, Mizan Press 1981, str. 91.

<sup>209</sup> Ústava Íránu, čl. 5, dostupné z: <http://www.iranonline.com/iran/info/government/constitution.html>.

orientuje v nařízeních islámu, nebo v politických a sociálních záležitostech, nebo je obecně populární, toho mají zvolit vůdcem.“<sup>210</sup> V Íránu tak vznikl dualismus vlády prezidenta (reprezentujícího profánní moc) a nejvyššího vůdce (reprezentujícího sakrální moc).

Opětovně je nutno říci, že Wilājat al-faqīh představoval útok nejen na tehdejší vládu Íránu, ale také na značnou část ší'itského myšlení o státě. Chomejnī jako jeho moderní interpretátor kvůli tomu představuje jednoznačně charismatického vůdce, který sebe sama posvěcuje jako implicitního svědka skrytého imáma. Věří, že byl povolán, aby reguloval veřejné dobro. Z této pozice opustil tradici islámu v tom, že jde „charismaticky“ za něj, když zákon nejen sám vykládá, ale také přizpůsobuje svým představám. Přestává tak být on, faqīh, vyslancem islámu, ale islám se stává vyslancem jeho a fuqahā.

Ší'itský islám ovšem nemá pouze jednoho „patriarchu“, jehož autorita by dosahovala na všechny členy společenství, ale naopak kleriků, jež mohou věřící následovat, je celá řada (v současné době jich je šedesát šest). Chomejnīho charisma proto netvoří pečet ší'itské politické filozofie. Naopak díky své razanci dokázalo v reakci na sebe sama aktivizovat zájem o rozvoj ší'itského myšlení, kdy se jak sekulární, tak náboženští myslitelé snaží vyrovnat s jeho myšlenkovou revolucí.

---

<sup>210</sup> Ibid., čl. 107.



## **Rutinizace Wilājat al-faqīh po Chomejnīho odchodu**

Chomejnī se před svou smrtí snažil charismatické panství spoutat a „weberovsky“ je rutinizovat jako součást státního kultu. Charisma vůdce odosobnil a duchovenstvo rozdělil na náboženské rádce a politické specialisty (analogie k Fátimovcům či Hašašínům). Cílem dělení bylo upevnit nové propojení víry a státu, které bylo do té doby značné míry závislé na jeho vlastní existenci a osobnímu charismatu. Druhým důvodem pro modifikaci vztahu mardža'íje a Wilājat al-faqīh bylo i neúspěšné zvládnutí otázky Chomejnīho nástupnictví.

Výsledkem je, že faqīh je sice z podstaty fungování církevního společenství stále nositelem charismatu, charisma je s ním ale nově spojeno skrze funkci, kterou zastává, a nikoliv skrze jeho vlastní osobnost (podobně jako investitura kněží a biskupů v katolicismu). Charisma je tak institucionalizované a odosobněné. Tímto formálním odosobněním charismatu byl ovšem podpořen dichotomický vztah mezi sakrální a profánní mocí. Gellner tento myšlenkový zvrát vysvětluje termínem „Chomejnīho kryptosunnitství“, v rámci něhož měl Chomejnī nejprve v rámci revolučního vypětí využít ší'itskou-charismatickou část své osobnosti, aby poté, co revoluce byla úspěšně dokončena, charisma upozadil a upřednostnil sunnitskou víru v odosobněnou sílu zákona.

Důvodem pro rutinizaci bylo i to, že jeho nástupce Alī Chameneī nebyl v době svého jmenování nejvyšším vůdcem (rahbar) ani mardžou, ani ajatollāhem, což jako nutnost předpokládal jak Chomejnī, tak ústava Íránu. I když byla kvůli němu ústava ex post změněna, Chameneī byl i tak jmenován do funkce, na níž neměl potřebnou náboženskou kvalifikaci. Zároveň byli z politických důvodů úmyslně pominuti výraznější kandidáti (Azeri Qūmmī, Montazeri, Ruhāmi). Chameneī se následně prohlásil nejen mardžou, ale dokonce mardžou'taqlīd, a to aniž měl dostatečný respekt mimo území Íránu. Vše dále prohloubilo rozpor mezi sakrální a profánní mocí, neboť vůdce přestal být vnímán jako nezávislá náboženská autorita posvěcující stát, ale jako součást oficiálního státního kultu.

Díky rutinizaci charismatu a odosobnění panství (v němž koncept „státního“ přebíjí koncept „zjeveného“) ovšem dochází k rozdělení jednoty společenství na ose veřejné versus soukromé, přičemž veřejné je posvěcováno společenstvím státem

uznaných a vybraných kleriků. Soukromé se od něj odděluje, a i ono může mít své vlastní posvěcovatele, jakousi „podzemní církev“. Stále totiž platí, že věřící mohou následovat libovolného marju. Tím dochází k rozpadu klíčové jednoty společnosti, o niž Chomejnī usiloval.

Kvůli tomu již není současné íránské věroučné společenství všeobjímajícím faktem. Ono se mění na faktickou analogii mocenské církve, na institucionalizovaný kult se systémem dogmat a s oficiální strukturou těch, kteří provádějí jeho rituály. Zároveň ve chvíli, kdy Írán akceptoval dichotomii mezi sakrální a profánní mocí, změnil se i vztah mezi oběma složkami moci: Moc profánní, tedy ta, jež skutečně vládne, se snaží maximalizovat svůj vliv nad klíčovými kleriky (a tedy nad sakrální mocí jako takovou). Logicky proto usiluje o to, aby nejvýznamnější ší'itští duchovní sídlili přímo v Íránu, neboť jejich přítomnost je zdrojem prestiže, peněz plynoucích z náboženských daní i mocenské kontroly nad nimi. Ruku v ruce s tím jde íránská zahraniční politika, která sama sebe ustavila za obhájce ší'itských zájmů a svoji deklarovanou podporu ší'itům všude ve světě využívá pro politické cíle. Kvůli tomu se íránští ideologové aktivně snaží svůj stát propagovat jako jedinou objektivní náboženskou autoritu.<sup>211</sup> Hlásají, že všechna rozhodnutí týkající se ší'itů, musejí vycházet jen z íránské mardža'íjji.<sup>212</sup> Vývoz revoluce tak lze chápat jako rozšíření moci a vlivu Íránu a oficiální íránské církve ve světě.<sup>213</sup> Snaha v co nejširší možné míře obnovit legitimní panství po odchodu imáma se tak mění ve snahu o maximalizaci moci profánního státu.

Prvním mezníkem na cestě k zisku titulu regionální velmoci byla Chomejnīho revoluce v Íránu, která všem ší'itům poskytla pevnou základnu pro další expanzi. A to jak v materiální, tak především v ideové rovině. Rozdíl mezi Persií a Íránem nebyl pouze ve způsobu vlády a politické orientaci země, ale především v tom, že v Persii tvořila politická a náboženská moc dva odlišné principy. Oproti tomu Írán se pokusil – byť neúspěšně – sjednotit oba elementy a prezentovat se jako naplnění ší'itských náboženských aspirací (po Chomejnīho úmrtí tato vidina skončila). Kvůli tomu Chomejnī ve svých kázáních odmítl koncept revoluce v jedné zemi. Írán dle něj měl být prvním krokem na cestě k osvobození celého dar al-islam od nelegitimní vlády a

---

<sup>211</sup> Smith, L., Iran and Hezbollah's spiritual leader, Wall Street Journal, 6. 7. 2010, dostupné z: <http://www.irannewsnow.com/2010/07/wsj-iran-and-hezbollahs-spiritual-leader/>.

<sup>212</sup> Shaery-Eisenlohr, R., Iran: Vatican of Shiism, Middle East report, 4/2004, p. 43.

<sup>213</sup> Ibid., p. 40.

transformaci dle íránského vzoru. Základem íránské zahraniční politiky po roce 1979 se proto stal export permanentní revoluce. Írán kvůli tomu proto ve vybraných zemích od druhé poloviny 80. let otevírá kulturní centra, skrze něž se snaží realizovat svoji náboženskou diplomacii. Centra se zároveň stávají základnou pro působení proíránských kazatelů.<sup>214</sup> Stejným způsobem podporuje i ší'itské náboženské nadace (např. Jihād al-binna a al-Imdad), aby zvýšil svůj vliv na klíčové ší'itské diaspory.

Snaha stát se středobodem ší'itského světa se ovšem Íránu nezdařila, neboť nedošlo k vyřešení rozporu mezi tím, že nejvyšší íránský mardža měl být náboženskou autoritou platnou pro celou ší'itskou ummu a přitom byl svázán se světskou mocí konkrétního státu. Chomejnī sám dokázal obě polohy propojit pouze díky síle své osobnosti. Díky svému osobnímu charismatu ovšem instituci jako takovou následně oslabil a nutně rutinizoval.

Arabský svět – převážně sunnitský – zároveň přijal íránskou revoluci s nedůvěrou, v obavě z jejího rozšíření mimo hranice Íránu. V tomto ohledu jej znepokojoval i Chomejnīho důraz na panislamismus, nebo lépe řečeno na „panší'ismus“.

Agresivní ideologický přístup tak Írán dostal do mezinárodní izolace. Podařilo se mu proti sobě homogenizovat frontu sunnitských sousedů a zkomplikovat život ší'itům v diasporách. Íránský úspěch proto nezjednodušil, ale naopak problematizoval vztahy mezi ší'ou a sunnou a prohloubil i rozdělení mezi jednotlivými ší'itskými denominacemi. Pokusil se proto svoji otevřeně radikální zahraniční politiku změnit do podoby spíše nepřímého ideologického ovlivňování skrze volně navázané organizace. Nejvýznamnější z nich je Hizballāh, který Alīho Chameneīho uznává jako svého mardžu, duchovního vůdce, s legitimitou získanou skrze Wilājat al-faqīh. Zároveň akceptuje Írán jako ideové, mravní a částečně i jako politické epicentrum ší'itského vidění světa.<sup>215</sup>

Íránský vliv na okolní ší'itské komunity ale není jednoznačný ani homogenní. Ideologickou podřízenost íránským ajatollāhům totiž ze ší'itských diaspor plně uznává právě pouze Hizballāh, zatímco například libanonský Amal a především iráctí ší'ité udržují vlastní interpretaci nábožensko-politického paradigmatu.<sup>216</sup> Ší'ité navíc

---

<sup>214</sup> Ibid., p. 43.

<sup>215</sup> Ibid., p. 41.

<sup>216</sup> Ibid., p. 40.

nejdou emancipováni jen díky Íránu. I v jiných zemích, kde jsou jejich populace početné (Libanon, Saúdská Arábie), dosáhli v současnosti významných úspěchů.

Íránské poselství tak mělo největší dopad v politicky slabých či nehomogenních státech a nejvýznamnější ší'itské komunity si tak přes aktivně šířenou zvěst dokázaly zachovat vlastní náboženské vůdcovství, prestiž svatých měst i kleriků soustředěných kolem nich. K tomu se po pádu Saddāma Husajna přidal kult arabských ší'itských mučedníků víry.

Kvůli tomu je možno pozorovat, že osvobozená irácká ší'a má pro ší'itské obrození v současné době větší význam než teorie Wilājat al-faqīh. Chomejního zvěst se tím do značné míry uzavírá do jím odmítané „revoluce v jedné zemi“. To sice může být ranou pro ší'itský panislamismus, ale může jít o dobrou zprávu pro vztah mezi kleriky a státem. Povedlo se totiž charisma svázat a „rutinizovat“, čímž se z nástroje obdařeného vůdce proměnilo v instituci žijící nezávisle na svém nositeli. Snaha o institucionalizaci mardža'íje tak dala vzniknout jednak oficiální státní církvi, ale zároveň umožnila existenci ší'itského společenství kleriků a věřících, kteří svou víru uchopují nezávisle na moci Íránu. Jde fakticky o analogii ší'itského raně středověkého odmítnutí státu z důvodu jeho nečistoty a nelegitimity. Ve stejné analogii může dojít k ještě významnější distinkci mezi dvěma složkami iránských náboženských elit, tedy té, která žije v symbióze s vládou, a tou, která tvoří jakousi podzemní církev. Pokud distinkce mezi nimi bude pokračovat, může dojít k tomu, že jedno bude schopno existovat bez druhého. Tím dojde nejen k novému osvobození věřících od „státní církve“, ale i k osvobození státu od nutnosti hledat posvěcení „ve světě mimo“. Paradoxně by tak mohlo dojít k analogii s křesťanstvím, v němž také snaha o maximalizaci postavení duchovních v rámci věrouky i vůči profánní moci nejprve vedla k emancipaci laických vladařů a následně i k rozštěpení jednoho věroučného celku a vzniku nezávislých uskupení bez přímého vztahu k moci.

Nemusí však jít pouze o analogii se středověkým křesťanstvím, neboť i přímo v ší'ismu došlo k mnoha rozpadům věroučné jednoty. Míra prvotního úspěchu Chomejního konceptu by tak mohla být důvodem pro dlouhodobý neúspěch boje za jednotu.

## Oponenti a kritici Wilājat al-faqīh

Chomejnīho věroučným argumentem pro vznik Wilājat al-faqīh je teorie delegace, která původně vznikla v průběhu 10.–11. století a přiznávala klerikům legitimitu soudit dle božího zákona. Nebyli ovšem oprávněni legitimně vládnout. Jejich komunita ovšem v novověku (především od 19. století) postupně získávala stále nové pravomoci, až byl rozdíl mezi soudní a exekutivní mocí setřen a prakticky vymizel. Právník tak dnes může v některých větvích šī'ismu mít díky (moderně utvářené) tradici právo nejen spravovat (wilājat khasa), ale také vládnout (wilājat amma). Z toho Chomejnī odvozuje, že klerici mohou mít legitimitu podobnou prorokům a imámům.

Proti tomu jde argument jeho oponentů, kteří tvrdí, že i když se role kleriků od 19. století výrazně politizovala, jejich politický aktivismus vyvěral pouze z opozice vůči tehdejší režimům. Většina z nich neměla a nemá zájem sebe sama dosadit na jejich místo a aktivně se propojit s reálnou mocí. Idea Wilājat al-faqīh navíc nebyla bez výhrad přijata ani v Íránu. Například část náboženských elit z Qomu proti ní protestovala s argumentem, že se příliš blíží konceptu sunnitského chalífátu.<sup>217</sup> Vlivný ajatollāh Abū Qāsim Qū'ī pak odmítl Wilājat al-faqīh s tím, že mocenská autorita faqīha je omezena na opatrovnictví nad vdovami a sirotky; nemůže tak být rozšířena na všechny lidské bytosti v politické sféře. Zároveň v době skrytosti imáma nemůže být jeho autorita přenesena pouze na jednoho či několik kleriků.<sup>218</sup>

Poselství bylo přijato s rezervou i díky rivalitě mezi jednotlivými centry šī'ismu. Chomejnī byl jako představitel íránského proudu v historickém rozporu s najafskou mardžou, kterou navíc prohloubily jeho politické a věroučné ambice.

V současné době právě otázka rozsahu politické moci fuqahā tvoří základní rozdíl mezi íráckými a íránskými kleriky. Pokud tento rozdíl budeme vážit měřítkem počtu následovníků, primát drží najafský (írácký) ajatollāh Alī Sistānī, který není pod vlivem Íránu a odmítá politizaci kasty kleriků. Konečně nejpasivnější postoj k vládě fuqahā zastávají libanonští šī'ité, soustředění kolem ajatollāha Muhammada Fadlallāha, věřící, že mardža nemá být světským vládcem, ale panislámským vůdcem bez vztahu k jednomu geografickému, státnímu či národnímu celku.<sup>219</sup>

---

<sup>217</sup> Martin, V., *Creating an Islamic state: Khomeini and the making of a new Iran*, I. B. Tauris, 2003, p. 165.

<sup>218</sup> Moin, B., *Khomeini: Life of Ajjatollah*, I. B. Tauris, 2000, str. 158.

<sup>219</sup> Walbridge, L., *The Most learned of the Shi'a: The Institution of the Marja' Taqlid*, Oxford University Press, 2001, p. 24.

Kritici Íránu také poukazovali na to, že Chomejnī nebyl „nejučenější“ osobností ve společenství, a pokud by se nestal hybatelem a vůdcem (profánní) revoluce, nikdy by nebyl za mardžu uznán. Díky svým úspěchům ovšem dokázal přeskočit vzdělanější kleriky a stal se nejvyšším ší'itským klerikem v Íránu. Ani tak ale nedokázal pod svou autoritou sjednotit všechny ší'ity, neboť ti arabští jako své maradži stále uznávali především ajatollāhy z Najafu. K tomu přispěl i jeho pokus být zároveň mardžou'taqlīd i politickým vůdcem, což vzbudilo nevoli části elit a umocnilo arabizaci ší'itského náboženského vůdcovství.

V muslimském politickém myšlení byl zároveň – byť minoritně – propagován i opačný model legitimace moci, než ten, který se zhmotnil Chomejnīho činností. Byla jím snaha vymezit se pomocí náboženských argumentů vůči představě ideálního islámského státu. Představitelem této linie byl politický myslitel z káhirské univerzity Al-Azhar šejch Alī Abd ar-Razīq (1888–1966). Ve své knize Islám a zrod vlády (Al-Islām wa usul al-hukm) se snažil dokázat, že prorok Muhammad neměl v úmyslu založit politické společenství a vládu, ani nebyl nositelem výzvy ke sjednocení arabských kmenů. Zjevení tak dle něj mělo mít pouze náboženskou a sociální rovinu, přičemž Muhammad mu dal politický obal jen proto, aby mohlo snadněji růst. Politická agenda proto dle Razīqa v islámu reálně neexistuje.<sup>220</sup> Oproti tomu Razīq přišel s ideou státu, který by nebyl zcela sekulární a přitom by byl ustaven na základě teorie obecného blaha (nebyl by tedy pod přímou kuratelou zjevení).

Přestože jeho výklad není historicky přesný, práce vzbudila velké ohlasy.<sup>221</sup> A existuje-li v islámu hnutí, které se snaží legitimitu moderního státu hledat nejen ve zjevení, lze za jeho zakladatele považovat právě šejcha Razīqa. Zároveň snaha vyvrátit závěry jeho studie vzbudila opětovný zájem o původní islámské politické myšlení.

Zajímavou ideou jdoucí proti Chomejnīho klerikalismu byla vize malé skupiny íránské liberální intelligence, která doufala ve vznik muslimského obrození, postaveného na konceptu Weberovy protestantské etiky. „Protestantské“ obrození

---

<sup>220</sup> Black, A., The History of islamic political thought: From the prophet to the present, Routledge, 2001, p. 31.

<sup>221</sup> Adams, C., Islam and modernism in Egypt. Russell & Russell 1968, p. 259–68.

s akcentem osobního vztahu mezi věřícími a zjevením mělo stát právě v protiváze k pro-režimnímu klerikalismu a ideologii Wilājat al-faqh.<sup>222</sup>

Současný představitel této školy Mahmūd Mahdāwi, vidí dvě vlny íránského antiklerikalismu, jež lze definovat jako Weberův ší'itský protestantismus. První měly představovat přednášky filozofa Alīma Šariatīho v šedesátých letech 20. století, na něž v roce 2002 navázal Hāšim Aghajāri při příležitosti 25. výročí Šariatīho úmrtí (druhá vlna). Aghajāri v té době vydal text s příznačným názvem Islámský protestantismus.<sup>223</sup> Cílem hnutí bylo osvobodit islám od klerikalismu maradži a desakralizovat politický proces, jež v současné nejen fakticky, ale i myšlenkově interpretuje třída fuqahā.<sup>224</sup> Ší'itským weberiánům tak nešlo o laicizaci a profanizaci politiky, ale o reformu svátostné politiky zevnitř.

---

<sup>222</sup> Mahdawi, M., Max Weber in Iran: Does Islamic Protestantism Matter?, University of Western Ontario, p. 1.

<sup>223</sup> Aghajari, H., Islamic protestantism, Faith: the Journal of the International league of religious socialists 2004, dostupné z: <http://ilrs.org/faith/aghajaritext.html>.

<sup>224</sup> Mahdawi, M., Max Weber in Iran: Does islamic protestantism matter?, University of Western Ontario p. 2.

## Je Chomejnī „pouhým“ inovátorem?

Št'itský islám je společenství svázané s mocí a politickým aktivismem, přičemž jednotlivé prvky tohoto panství: imám, 'ulama a umma představují součást zjevení i božího plánu. Role, ke kterým jsou předurčeny, sice mohou být rozdílné, jsou si ale kvalitativně rovny. Tvoří nerozlučnou entitu, v níž každý aktér posvěcuje ty ostatní. Navíc prvky panství nelze nahradit či zaměnit, neboť tím, že jsou ve zjevení obsaženy, jsou jeho věčnou součástí: Ve chvíli, kdy se některý z nich ztrácí, zjevení je neúplné.

Št'itský islám (ani islám obecně) přitom nepředstavuje esenciální fakt. Nestojí strnule v čase a prostoru, ale vyvíjí se díky vykladačům. Tradice, artikulovaná výše uvedenými aktéry, se tak neustále reinterpretuje a mnohdy i proměňuje. Jednotlivá dělení št'ismu pak nebyla způsobena touhou po novém zjevení, ale snahou pozměnit formu a ochranný obal tak, aby jádro zůstalo čisté a společenství se v případě „úchytky“ navrátilo k „původnímu“. Z toho důvodu není jednoduché říci, zda jednotlivá hnutí št'ismu (Dvanáctníci, Ismā'īla, Hašašīni, Alawī, Duryz, moderní Íránská islámská republika) představují pouhé štěpy od dominantní linie, nebo právě touhu po rekonstituování věroučného řádu vždy, když část společenství uvěřila, že je poškozen. Stejně tak je obtížné definovat, zda v případě moderního Íránu jde o zneužití a pokřivení původního št'itského politického myšlení, či o jeho zesoučasnění a dotvoření do plnosti (a zároveň vyřešení problému regulace veřejného dobra v období nepřítomnosti imáma).

Touto polemikou se vracíme k otázce položené v úvodu práce, a sice zda Chomejnī představuje „pouhého“ inovátora jednajícího v rámci tradice št'ismu, či zda je tvůrcem nového věroučného konceptu (a tím i z pohledu ortodoxního islámu i kacířem):

Chomejnī při tvorbě Wilājat al-faḡh využíval tradiční fiqh imáma Jafara. Ovšem ve chvíli, kdy svátostnou legimitu imámů nahradil vládou kleriků a vystoupil mimo jafariho fiqh, fakticky uzurpoval imámovo místo v dějinách spásy a nahradil jej sebou a fuqahā. Vystoupil tedy mimo rámec konzervativního št'ismu, který se snažil sám reprezentovat. Pomocí náboženských argumentů totiž legitimoval pozici kleriků uvnitř politické struktury, čímž je povýšil na stvořitele a posvěcovatele moderního št'itského politického aktivismu (politická logika jeho konání). Díky tomu se mu



podařilo imáma, více než tisíc let ukrytého mimo čas a prostor, zpřítomnit a dát jeho bytí projekci do budoucna (náboženská logika jeho konání). Imám, metaforicky přítomný skrze kolegium kleriků, tak mohl svým charismatem posvětit celé věroučné společenství i stát, který jej oživil (syntéza sakrálního a profánního).

Logickým základem případné další teologické polemiky proti Chomejnīmu by mohl být spor o to, zda charisma kleriků je schopné nahradit charisma imáma. Ani tento problém není možné jednoznačně vyřešit na základě důkazů, neboť ší'ismus takové řešení sám znemožňuje díky své mnohovrstevnatosti.

Základním argumentem jak Wilājat al-faqīh zpochybnit totiž není důkaz či experiment, ale odmítnutí Chomejnīho charismatu jako takového a tedy i odmítnutí Wilājat al-faqīh (či naopak jejich potvrzení) jinou významnou skupinou kleriků. Výsledkem takového aktu by zřejmě bylo nové štěpení společenství tak, jak se tomu stalo mnohokrát v minulosti. Historie by se cyklicky opakovala. V tomto ohledu lze říci, že Chomejnī neuspěl, neboť s jeho učením nesouhlasí většina k tomu oprávněných duchovních. Podle této logiky tak Chomejnī alternativu ke skrytému imámovi nepředstavuje.

Pokusme se vznést stále nezodpovězenou otázku do třetice: Představuje Chomejnīho Írán a jeho koncept Wilājat al-faqīh skutečně návrat k ší'itským kořenům? Nebo jde o sofistikované legitimizování mocenské pozice části náboženských elit? Budeme-li tento problém poměřovat autoritami, které sloužily jako východisko této rigorózní práce, tak o pouhou legitimizaci nejde, přestože každý z autorů zápornou odpověď zdůvodňuje rozdílně.

U Gellnera lze podporu Chomejnīho změně nalézt v tom, že Gellner v jakékoliv živé tradici (v našem případě představované panstvím imáma a jeho následovníků) vidí věčné střetávání mezi vlastní tradicí a charismatem, jež je nosičem aktualizace tak, aby tradice byla stále živá (např. ší'itské panství aktualizované pomocí Wilājat al-faqīh). Pragmaticky by mohl syntézu tradice a moderny podpořit i Max Weber díky tomu, že „moderní panství“ (železné okovy institucí) je nejenže možné, ale dokonce nutné přijmout, aby jádro tradice zůstalo zachováno. Konečně Bertrand Badie favorizující charismatické vůdcovství říká, že pokud je nutné změnu tradice přijmout, může právě „prostředník“ být nositelem

takové aktualizace. Dle něj právě Íránská republika představuje novou formu tradice, v rámci níž obsah zůstává zachován.

Pokud argumenty dále rozvedeme, tak Badieho výše uvedený text odmítá Ernest Gellner, který nesouhlasí s rolí prostředníka v ší'itském islámu, a naopak vyzdvihuje islám sunnitský, v němž mezi věřící a zjevení není vložen další prvek. Jeho důraz na (dle něj) vyšší, racionální sunnitský islám mu ale komplikuje fakt, proč je to právě nižší, íránský islám, v němž došlo k modernizačním změnám. Gellner si v tomto ohledu pomáhá vysvětlením, že Chomejnī poté, co uchopil moc, vyzdvihl neosobní zákon písma proti kultu charismatu. Tím mělo dojít k potlačení specifčnosti ší'í vůči sunně, což Gellner označuje termínem „Chomejnīho kryptosunnismus“.<sup>225</sup> Zmíněné kryptosunnitství má spočívat v přesunutí důrazu z kultu duchovního vůdce na zjevený zákon a snahu o jeho metodické dodržování.<sup>226</sup> Právě ve schopnosti propojit vyšší i nižší islám, Gellner vidí klíčovou inovaci Chomejnīho.

Problémem Gellnerovy deskripce íránské revoluce je ale napětí mezi Chomejnīho údajným kryptosunnitstvím na straně jedné a jeho schopností charismaticky mobilizovat masy na straně druhé. Pavel Barša to komentuje tak, že Gellner nedostatek své analýzy přemostil pomocí diachronizace – tedy, že ve fázi protestu přišla k užítku ší'itská strana hnutí, po uchopení moci strana sunnitská.<sup>227</sup>

Více koherentní závěr Gellnerova nedorozumění textu přináší právě Badie, který na rozdíl od Gellnera mezi větvemi islámu nehledá spojnici, ale pozoruje zásadní rozdíly. Poukazuje na to, že sunna na rozdíl od ší'itské tradice nikdy žádné skupině nepřiznala monopol na výklad zjevení (kritizuje tedy právě to, co Gellner vyzdvihuje).<sup>228</sup> Ve svém textu *Les deux Etats* Badie chápe charismatického vůdce jako (díky jeho charismatu) plně kompetentního k tomu, aby nejprve revolučním způsobem řád rekonstituoval (Wilājat al-faqīh) a následně jej zafixoval pomocí důrazu na odosobněný zákon (islámská republika).<sup>229</sup> Prostředkem k tomu je přítomnost božské legitimacy na něj delegované. Právě proto, že charisma je charismatem, je v pravomoci vůdce společenství nejprve mobilizovat a následně

---

<sup>225</sup> Gellner, E., *Waiting for imam or the political and hygienic theology of Khomeini or government not by imams but lawyers*, Culture identity politics, Cambridge Uni press, London, 1987, p. 134–151, in Barša, P., *Západ a islamismus: Střet civilizací, nebo dialog kultur?*, CDK, 2001, str. 174.

<sup>226</sup> Barša, P., *Západ a islamismus: Střet civilizací, nebo dialog kultur?*, CDK, 2001, str. 175.

<sup>227</sup> Ibid., p. 176.

<sup>228</sup> Ibid., p. 106.

<sup>229</sup> Badie, B., *Les deux Etats. Pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*, p. 91.

stabilizovat. Existence prostředníka mezi ummou a Bohem – mezi přítomností a světem mimo – tedy umožňuje oba světy propojit, aniž by došlo ke znesvěcení řádu. Charismatický vůdce tak představuje spojnicí, která je schopna řád aktualizovat bez toho, aby byl pozměněn jeho význam. A to jak v etickém významu, tak v případě zjeveného práva. Zároveň v případě modernizace politického řádu je charismatický prostředník schopen zjevené propojit s takovým politickým uspořádáním, které by mohlo být dlouhodobě stabilní (moderní administrativa = železné okovy). Tím došlo k rekonstrukci islámského práva a sociálního řádu tak, aby byly reálně kompatibilní se západními institucemi.

Dalším faktorem při posuzování Chomejního transformace je Weberova moderní politická administrativa, respektive její zbytnost, či nezbytnost pro stabilitu ší'itského panství. Max Weber přitom realitu arabského islámu chápal jako neměnné kontinuum, bez difference mezi raným, středověkým a moderním. Došlo tak u něj k historické zkratce (historical telescoping), která nebere v potaz vývoj uvnitř islámu. Přesto je jeho práce důležitá pro analýzu důvodů, které Chomejního vedly ke konstrukci Wilājat al-faqīh a islámské republiky. Vyjdeme-li totiž z jeho teorie, tak chce-li být revoluční charisma úspěšné, i ono musí „železnou klec“ a její pravidla respektovat. Vždyť co jiného je politizace náboženství v průběhu 20. století než akceptace železné klece? Ve chvíli, kdy byly náboženské elity ochotny přijmout moderní politickou participaci (vznik náboženských stran), přijímaly spolu s tím i instituce, které je provázejí. Barša na to ve svém textu *Západ a islamismus* upozornil s poukazem na práci Gillese Keppela, který tvrdí, že „politický islám používá institucionálních i organizačních forem převzatých ze západu. V případě, že se jim brání, není schopen vybudovat trvalé sociálně-politické struktury. Chce-li tak (islám) představovat alternativu západu, musí odmítnout jeho instituce, ale pak mu hrozí porážka. Pokud je naopak schopen si tyto instituce adaptovat, může se západu postavit, přestává však být klíčovou alternativou.“<sup>230</sup>

Z výše uvedených hledisek lze říci, že klíčem k pochopení, či ještě více klíčem k uznání postavení Ruhollāha Chomejního v systému moderní ší'itské politické filozofie, je vlastně argumentace v kruhu. Jestliže přijmeme za svůj pohled, že je on

---

<sup>230</sup> Barša, P., *Západ a islamismus: Střet civilizací, nebo dialog kultur?*, CDK 2001, str. 101.

oprávněn k tomu, aby interpretoval, a případně i rekonstruoval ší'itskou teorii vlády a legitimacy moci, tak mu tím poskytujeme i klíčové oprávnění, že jím vytvořený konstrukt může být pravdivý. A naopak pokud odmítneme (respektive dostatečná část oprávněných duchovních odmítne) jeho charisma, tak spolu s tím se ztrácí i možnost uznat jeho teorii za možnou (samozřejmě nutným doplňkem je i logická a koherentní argumentace uvnitř vlastního konceptu).

Každopádně ani v jednom z obou případů nedojde ke sjednocení ší'itské ummy, která proto zůstane v otázce legitimacy moci i nadále rozbita mezi Ismā'īlity, Alawity a mnoho komunit Dvanáctníků vedených různými maradží.

## **Závěr**

Vedle zajímavé teologické argumentace, která rozpohybovala debatu o podobě a struktuře státu v muslimském světě, tkví unikátnost Chomejnīho islámské republiky i v tom, že v ní došlo k osvojení západních institucí, aniž by působily rušivě a nepřírozeně. Fakticky umožnil soužití státního organismu, včetně jeho byrokracie a moderní administrativy s islámem, aniž by jedno bylo spojeno s druhým uměle. Tradice jako zdroj autority se propojila s moderním konceptem jednoty a totality, což finálně umožnilo obrození národního státu ze zjevení a ummy.

Pozitivní na Chomejnīho odkazu je také fakt, že se nepokoušel prohlásit za neomylného, ani před smrtí nejmenoval svého charismatického nástupce (jak tomu bylo obvyklé v prvotním politickém ší'ismu). Na rozdíl od většiny středovýchodních států také díky němu v Íránu nezmohla vojenská diktatura a bylo umožněno zastoupení občanů na vládě (byť limitovaně), kteří ji mohli legitimovat. Došlo tak i k mobilizaci venkova a jeho zapojení do politického procesu. Chomejnī si zároveň již v 80. letech pragmaticky uvědomoval, že plná aplikace šaría do chodu moderního státu není možná. Její implementace pro něj byla velmi důležitá, ale byl schopen – i na základě náboženské argumentace – ji zavádět flexibilně. Tím umožnil legislativní aktivitu parlamentu, která je možná vždy, nedojde-li k přímému střetu s náboženským právem.<sup>231</sup> To je možné opět díky tomu, že jim Chomejnīho charisma ukázalo cestu. Charismatický vůdce tak nedrží ší'itský řád zpět, jak by předpokládal Gellner, ale je motorem, který tradici proměňuje a aktualizuje.

Přestože spor o to, zda Chomejnī představuje v oblasti politického myšlení konzervativce či revolucionáře bořícího zjevené pravdy, nikdy nemůže být plně vyřešen, jisté je, že íránské kněžstvo v dnešním světě představuje stále reálnou politickou entitu, přestože již ani v Íránu nejsou jedinou mocenskou strukturou. A ať už jeho kroky vede snaha o renezanci ší'itského světonázoru, či idea růstu moci Íránu jako takového (či oboje najednou a současně), kroky íránských fuqahā nepostrádají důraz a razanci politické moci, která je schopna svůj názor a své zájmy formulovat naprosto jasně a zřetelně. Ší'itské charismatické panství tak díky Íránu po

---

<sup>231</sup> Martin, V., *Creating an islamic state: Khomeini and the making of a new Iran*, I. B. Tauris, 2003, p. 172.

dlouhé odlce opět vyplulo ze své skrytosti. Stalo se kreativní silou, která zformovala stát a posvětila společenství, jež je společenstvím bytostně politickým.

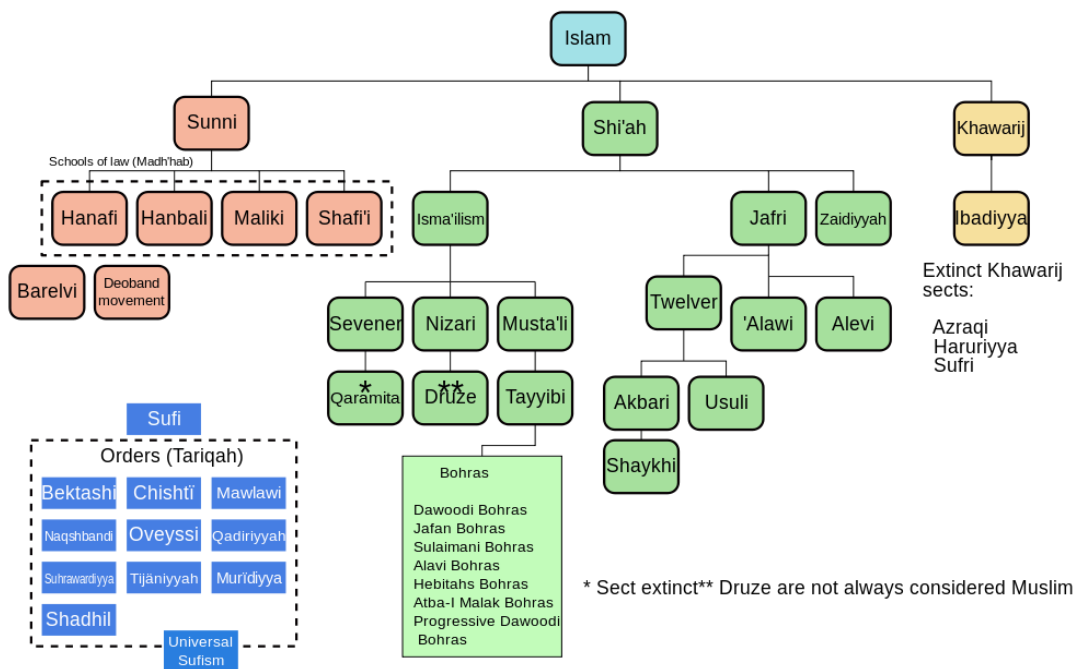
Paradoxem však je, že ona kreativní síla, jež měla propojit moderní stát s věčnou, legitimní mocí, je ve skutečnosti od sebe oddělila. Část věřících i kleriků se totiž neztotožnila s tím, že Chomejnī přeměnil šīismus v oficiální státní církev, a metaforicky ji proto opustila. Ve chvíli, kdy začali svou víru vyznávat nezávisle, tím ještě více stvrdili pouto mezi státem a oficiální církví kvůli její snaze hledat u státu ochranu. I díky absenci silných, charismatických kleriků se tak dostala vůči státu do podřízené pozice (opak Chomejnīho vize) a stát ji v posledních dvaceti letech ovládl a využívá „jen“ jako potvrzovatele své moci. Lze tak říci, že stejně jako bylo rutinizováno charismatické panství po Chomejnīho smrti, tak byl rutinizován i laicizován samotný stát (podřídil si církev), což ovšem není a priori negativní jev.

Výsledkem rozpadu jednoty věroučného společenství na iránskou státní a iránskou „podzemní“ církev totiž nemusí být pouze další diferenciací šīismu, ale také osvobození státu od nutnosti být opakovaně posvěcován shora. To by umožnilo, aby se stát po více než tisíci letech osvobodil a laicizoval.

Je otázkou, zda právě toto paradoxní a z části ironické rozuzlení Chomejnīho myšlenkové revoluce není také jedním z jeho přínosů pro moderní šīitské politickou a státoprávní teorii.

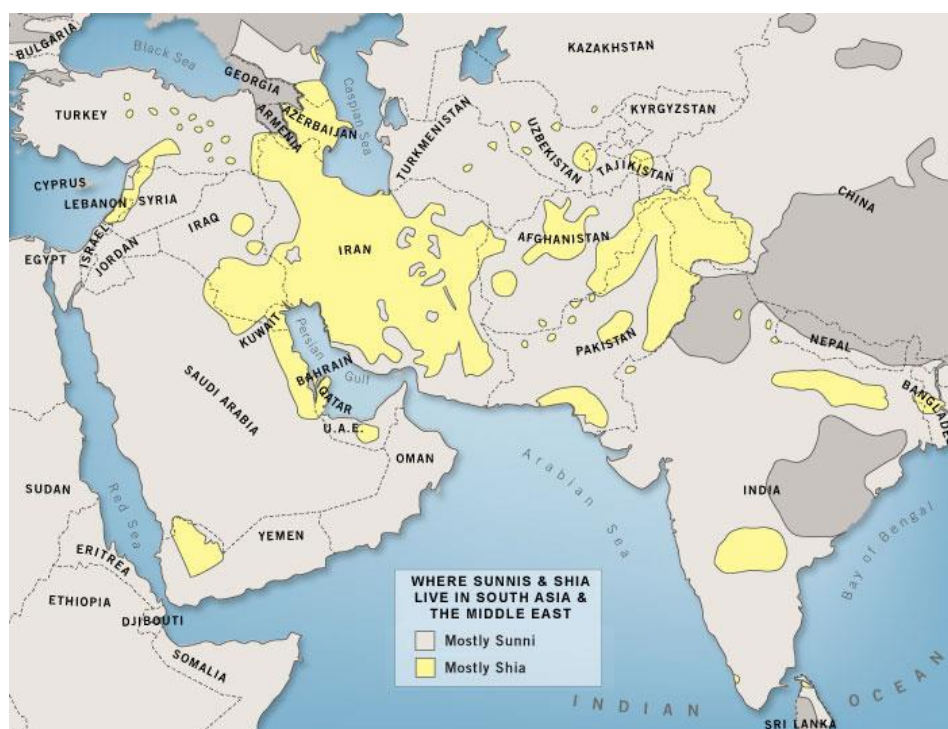
## Přílohy

### Větvě islámu



Zdroj: Penn State University Database, in  
<http://sites.psu.edu/megegan/2013/01/24/islam-in-iran/islam-branches-and-schools/>

### Území s majoritou ší'itského obyvatelstva



Zdroj: Nasr, V., The Revival of Shia Islam (Archived)". Vali Nasr. Washington, D. C.: The Pew Forum on religion & public life. July 24, 2006 in  
<http://web.archive.org/web/20080306073746/http://pewforum.org/events/index.php?EventID=R120>

## An Interview With **KHOMINI**

By Oriana Fallaci

**L**ast month Oriana Fallaci, the Italian journalist who is noted for her provocative interviews with world leaders, journeyed to Iran in hopes of meeting with the leader of the Islamic Revolution, the Ayatollah Ruhollah Khomeini. For 10 days she waited in the holy city of Qum for her interview with the 79-year-old Ayatollah, who is the de facto ruler of Iran. On Sept. 12, she was led into the Faizeyah



Oriana Fallaci, right, in chador; the Ayatollah is second from left.

religious school, where Khomeini holds his audiences. She was accompanied by two Iranians who had helped set up the interview and who served as translators. Miss Fallaci, barefoot, enveloped in a chador — the head-to-toe veil of the Moslem woman — was seated on a carpet; when the Ayatollah entered, the taped interview began. Miss Fallaci returned the following day for a second audience. The text on these pages is an edited transcript of the sessions.

**FALLACI:** Imam Khomeini, the entire country is in your hands. Every decision you make is an order. So there are many in your country who say that in Iran there is no freedom, that the revolution did not bring freedom.

**KHOMEINI:** Iran is not in my hands. Iran is in the hands of the people, because it was the people who handed the country over to the person who is their servant, and who wants only what is good for them. You saw very well how — after the death [at age 68, in his sleep, Sept. 10] of [Ayatollah Mahmoud] Taleghani — millions of persons went into the streets without the threat of violence. This shows that there is freedom. It also shows that the people only follow men of God. And this is freedom.

**FALLACI:** Forgive me if I insist, Imam Khomeini. I meant that today, in Iran, you raise fear, and many people call you a dictator. The new dictator, the new boss. The new master. How do you comment on that? Does it sadden you, or don't you care?

**KHOMEINI:** On the one hand I'm sorry to hear that. Yes, it hurts me, because it is unjust and unhuman to call

me a dictator. On the other hand, I couldn't care less, because I know that wickedness is a part of human nature, and such wickedness comes from our enemies. Considering the road that we have chosen, a road that is opposed to the superpowers, it is normal that the servants of foreign interests treat me with their poison, and hurl all kinds of calumnies against me. Nor do I have any illusions that those countries which are accustomed to plundering and looting us will stand by silently and idly. Oh, the mercenaries of the Shah say lots of things — even that Khomeini ordered the breasts of women to be cut off. Tell me, since you are here, did you have any evidence that Khomeini could commit such a monstrous act, that he would cut off the breasts of women?

**FALLACI:** No. I did not, Imam. But you frighten people, as I said. And even this mob which calls your name is frightening. What do you feel — hearing them calling out like this, day and night, knowing that they are there, all of them there sitting for hours, being shoved about, suffering, just to see you for a moment, and to sing your praises?

**KHOMEINI:** I enjoy it. I enjoy hear-

ing and seeing them. Because they are the same ones who rose up to throw out the internal and external enemies. Because their applause is the continuation of the cry with which the usurper was thrown out. It is good that they continue to be agitated, because the enemies have not disappeared. Until the country has settled down, the people must remain fired up, ready to march and attack again. In addition, this is love, an intelligent love. It is impossible not to enjoy it.

**FALLACI:** Love or fanaticism, Imam? It seems to me that this is fanaticism, and of the most dangerous kind. I mean, fascist fanaticism. In fact, there are many who see a fascist threat in Iran today, and who even maintain that fascism is already being consolidated in Iran.

**KHOMEINI:** No, it is neither fascism nor fanaticism. I repeat, they yell like this because they love me, and they love me because they feel that I care for them, that I act for their good. That is, to apply the Commandments of Islam. Islam is justice. Dictatorship is the greatest sin in the religion of Islam. Fascism and Islamism are absolutely

incompatible. Fascism arises in the West, not among people of Islamic culture.

**FALLACI:** Perhaps we don't understand each other or the meaning of the word fascism, Imam. By fascism I mean a popular phenomenon, the kind we had in Italy when the crowds cheered Mussolini, as here they cheer you, and they obeyed him as they obey you now.

**KHOMEINI:** No. Because our masses are Moslems, educated by the clergy — that is, by men who preach spirituality and goodness. Fascism would be possible here only if the Shah were to return or if Communism were to take over. Yes, what you say could happen only if Communism would win and wipe us out. Cheering, for me, means to love freedom and democracy.

**FALLACI:** O.K., then. Let's talk about freedom and democracy, Imam. And let's do it like this. In one of your first speeches at Qum, you said that the new Islamic Government would guarantee freedom of thought and of expression for everyone, including Communists and ethnic minorities. But this promise was not kept, and now you de-



fine Communists as "sons of Satan," and the leaders of the rebelling ethnic minorities as the "evil of the earth."

**KHOMEINI:** First you affirm something, and then you expect me to explain your statement. You even presume that I should permit the plots of those who want to bring the country to anarchy and corruption — as though freedom of thought and of expression were the freedom to plot and to corrupt. Therefore, in answer to your question, I say: For more than five months I tolerated, we tolerated, those who did not think as we do. They were free, absolutely free to do whatever they wanted. They fully enjoyed the freedom that was granted to them. I even invited the Communists to have a dialogue with us. But, in response, they burned the wheat harvest, they burned the urns of the electoral offices, and they reacted to our offer for a dialogue with rifles and arms. In fact, they were the ones who stirred up the problem of the Kurds. Thus, we understood that they were taking advantage of our tolerance to sabotage us, that they did not want freedom but the license to subvert, and we decided to stop them. And when we discovered that — urged on by the former regime and foreign forces — they were seeking our destruction with other plots and other means, we shut them up to avoid further problems.

**FALLACI:** For example, by closing the newspapers of the opposition. In that speech at Qum you also said that to be modern means to form men who have the right to choose, and to criticize. But the liberal newspaper *Ayandegan* was shut down. And so were all the leftist newspapers.

**KHOMEINI:** The newspaper *Ayandegan* was part of the plot I mentioned. It had relations with the Zionists; it got ideas from them to do harm to the country. The same goes for all the newspapers that the attorney general of the revolution judged subversive, and then closed: newspapers which, through a phony opposition, tried to restore the old regime and to serve foreign interests. We shut them up because we knew who they were, and what they were after. And this is not contrary to freedom. This is done everywhere.

**FALLACI:** No, Imam, it is not. In any event, how can you call those who fought against the Shah, who were persecuted, arrested and tortured by him, as being "nostalgic for the Shah"? How can you call them enemies, how can you deny them a place and the right to exist, those leftists who fought and suffered so much?

**KHOMEINI:** None of them fought or suffered. If anything, they took advantage of the anguish of the people who fought and suffered. You are not very well informed. A good part of the left which you refer to was abroad during the imperial regime, and came back only after the people had overthrown the Shah. Another group was here, it is true, hidden in their clandestine caves and in their houses. It was only after the people had shed their blood that these leftists came out to take advantage of that blood. But until now nothing has happened to limit their freedom.

**FALLACI:** Imam, I want to make sure that I understand correctly. You say that the left had no part in the overthrow of the Shah. Not even that seg-

ment of the left that had so many people arrested, so many tortured, so many martyred. So, on the left, nobody counts, neither the living nor the dead.

**KHOMEINI:** They did not contribute anything. They did not help the revolution at all. Some of them fought, yes, but only for their ideas, only for their goals, only for their interests. They were not decisive for the victory, they were not responsible, they did not contribute anything. No, the left never cooperated with us, they only gave us problems. During the Shah's regime they were against us as much as they are now, so much so that their hostility toward us was worse than that of the Shah himself, much deeper. It is not by chance that the present plot comes from them. My view is that it is not even a real left, but an artificial left, created by the Americans.

**FALLACI:** Do you mean a left made in the United States, Imam?

**KHOMEINI:** Yes, created and supported by the Americans to launch plundering against us, to sabotage and destroy us.

**FALLACI:** So, when you speak of "the people," you refer exclusively to the people connected with the Islamic movement. And I ask you: The people who were killed by the tens of thousands, did they die for freedom, or for Islam?

**KHOMEINI:** For Islam. The people fought for Islam. And Islam means everything, also those things that, in your world, are called freedom, democracy. Yes, Islam contains everything. Islam includes everything. Islam is everything.

**FALLACI:** At this point, Imam, I must ask you what you mean by freedom.

**KHOMEINI:** Freedom; it is not easy to define this concept. Let us say that freedom is when you can choose your own ideas and think about them when you please, without being forced to think something else. Let's say that freedom is to live where you want, and to do the work that you like.

**FALLACI:** To think, not to express, or to make your thoughts concrete? And by democracy, what do you mean, Imam? I'm asking this question with much curiosity because — in the [March 1979] referendum on whether there was to be a republic or a monarchy — you prohibited the expression "Islamic Democratic Republic." You banned the word democratic, saying, "Not a word more, not a word less." As a result, the people who believe in you use the term "democracy" as though it were a dirty word. What's wrong with this noun, which seems so beautiful to us in the West?

**KHOMEINI:** To begin with, the word Islam does not need adjectives such as democratic. Precisely because Islam is everything, it means everything. It is sad for us to add another word near the word Islam, which is perfect. Besides, this democracy, which you love so much and that you consider so valuable, does not have a precise meaning. Aristotle's democracy is one thing, the Soviet democracy is another thing, the democracy of the capitalists is still another. We cannot afford to have such an ambiguous concept placed in our Constitution. Finally, let me give you a historical example, to show you what I mean by democracy. When Ali [the seventh-century Imam whom Shiite

Muslims believe to be the first rightful Moslem leader] succeeded the Prophet, and became head of the Islamic state — and this consideration had all the power, and his reign extended from Saudi Arabia to Egypt, and included a large part of Asia and also of Europe — he happened to have a dispute with a Jew. And the Jew had him called by the judge, and Ali accepted the summons of the judge, and went to him. And when he entered the room, the judge stood up, but Ali said to him angrily, "Why do you stand up when I enter the room but not when the Jew entered? Before a judge the two contending parties should be treated the same way." Afterward, he accepted the sentence, which was unfavorable to him. I ask you, you who have traveled and seen all forms of government and know history, can you give me a better example of democracy?

**FALLACI:** Imam, democracy means much more than that. This is said by many Iranians, too. The same Iranians who don't understand the direction where your Islamic Republic is going.

**KHOMEINI:** If you foreigners do not understand, too bad for you. It's none of your business, you have nothing to do with our choices. If some Iranians don't understand it, too bad for them. It means that they have not understood Islam.

**FALLACI:** Well, they certainly understand the despotism practiced by the clergy today, Imam. In drafting the new Constitution, the assembly of experts passed one article, the fifth principle, by which the head of the country will have to be the supreme religious authority. That is, you. And the supreme decisions will be made only by those who know the Koran well. That is, the clergy. Doesn't this mean that, according to the Constitution, politics will continue to be determined by the priests and no one else?

**KHOMEINI:** This law, which the people will ratify, is in no way in contradiction with democracy. Since the people love the clergy, have faith in the clergy, want to be guided by the clergy, it is right that the supreme religious authority should oversee the work of the Prime Minister or of the President of the republic, to make sure that they don't make mistakes or go against the law: that is, against the Koran. It can be either the supreme religious authority, or a representative group of the clergy.

**FALLACI:** Let's consider for a moment the justice administered by the clergy, Imam. Let's talk about the 500 executions that took place in Iran after the victory. Do you approve of the summary way in which these trials are taking place, without lawyers, without the chance for an appeal?

**KHOMEINI:** Evidently in the West you ignore, or you pretend to ignore, who was being executed. They were persons who participated in massacres in the streets and the squares, or persons who ordered those massacres, or persons who burned down homes, who tortured, who cut off the arms and legs of those who were being interrogated. What should we have done with them, granted pardons and let them go free? The right to defend themselves, and to respond to accusations — we gave them those chances. But once their guilt was demonstrated, what need was there, or is there, for an appeal? Write the con-

trary if you want, the pen is in your hand. My people do not ask your questions. And I will even go farther: had we not executed those criminals, the revenge of the people would have gone beyond control. Every functionary employee of the regime would have been executed. And the dead would have numbered far more than 500. They would have been in the thousands.

**FALLACI:** All right, but I did not necessarily mean the tortures and the Savak killers, Imam. I meant those who were executed and had nothing to do with the regime, the people who are still being shot today for adultery, or prostitution, or homosexuality. Is it right to shoot the poor prostitute or a woman who is unfaithful to her husband, or a man who loves another man?

**KHOMEINI:** If your finger suffers from gangrene, what do you do? Do you let the whole hand, and then the body, become filled with gangrene, or do you cut the finger off? What brings corruption to an entire country and its people must be pulled up like the weeds that infest a field of wheat. I know there are societies where women are permitted to give themselves to satisfy the desire of men who are not their husbands, and where men are permitted to give themselves to satisfy other men's desires. But the society that we want to build does not permit such things. In Islam, we want to implement a policy to purify society, and in order to achieve this aim we must punish those who bring evil to our youth. Don't you do the same? When a thief is a thief, don't you throw him in jail? In many countries, don't you even execute murderers? Don't you use that system because, if they were to remain free and alive, they would contaminate others and spread their stain of wickedness?

**FALLACI:** Imam, how is it possible to compare a Savak murderer and torturer with a citizen who exercises his sexual freedom? Take the example of the boy they shot yesterday, for sodomy.

**KHOMEINI:** Corruption, corruption. We have to eliminate corruption.

**FALLACI:** Take the case of the pregnant 18-year-old girl who was shot at Beshar a few weeks ago, for adultery.

**KHOMEINI:** Pregnant? Lies, lies. Lies like those about cutting off the breasts of women. In Islam, these things do not happen. We do not shoot pregnant women in Islam.

**FALLACI:** They are not lies, Imam. All the Iranian newspapers reported the news, and a debate was held on television because her lover was only given a hundred lashes.

**KHOMEINI:** If that is true, it means that she got what she deserved. What do I know about particulars? The woman must have done something more serious. Ask the court that condemned her. Stop talking about these things. I am getting tired. These are not important matters.

**FALLACI:** Then let's talk about the Kurds who are being executed because they want autonomy.

**KHOMEINI:** The Kurds who are being executed do not belong to the Kurdish people. They are subversives who are acting against the people and against the revolution, such as the one who was shot by a firing squad yesterday. He had killed 13 people. I would prefer it if no one had to be executed, but when someone like the person they

caught is shot, it makes me feel good

**FALLACI:** And what about when persons are arrested, like the five this morning, because they were distributing Communist handouts?

**KHOMEINI:** If they were arrested it was because they deserved it, because they were serving a foreign interest, like the phony Communists who act on behalf of America, and of the Shah. Enough. I've said enough about these things.

**FALLACI:** O.K., Imam. Let's talk about the Shah. Was it you, Imam, who gave the order to have the Shah executed abroad, and who said that whoever performed this feat would be considered a hero, and if he were to be killed during the operation, he would go to heaven?

**KHOMEINI:** No! Not I. Because I want the Shah brought to Iran to stand trial in public, for 50 years of crimes against the Persian people, including the crimes of treason and robbery. If he were killed abroad, that money would be lost. And if, instead, we judge him here, we can get that money back. No, no, I do not want him to be killed abroad. I want him here, here. And in order to make it happen, I pray for his health, just as the Ayatollah [Kazem Shariat-] Madari prayed for the health of Riza Pahlavi, the father of this Pahlavi, who also fled the country with a lot of money.

**FALLACI:** But if the Shah returned the money, would you stop the hunt?

**KHOMEINI:** For the money, if he really returned it, yes. But with regard to the treason against this country, and against Islam, no. How can he be forgiven for the massacre of 16 years ago — or the Black Friday massacre of one year ago? How can he be forgiven for all the death he left behind? Only if the dead were to come back to life could I pardon him, and accept the money.

**FALLACI:** And in order to bring him back to Iran, there would be an operation similar to the one which led to the capture of Eichmann in Argentina, I suppose. Does it apply only to the Shah or to his family as well?

**KHOMEINI:** He who has committed crime is guilty. If the family did not participate in any crime I do not see why they should be condemned. Belonging to the Shah's family is no crime in itself. His son Riza, for example, did not dirty himself by any crimes, as far as I know. Thus, I have nothing against him. He can return to Persia, to Iran, whenever he wants, and live here as a normal citizen. Let him come back.

**FALLACI:** I say he won't come back, Imam. And what about Farah Diba [the Shah's wife]?

**KHOMEINI:** The tribunal will decide about her.

**FALLACI:** And Ashraf [Princess Ashraf Pahlavi, the Shah's sister]?

**KHOMEINI:** Ashraf is the evil twin of the Shah, a traitress, just like the Shah. And for the crimes she committed, she must be prosecuted and condemned just as the Shah.

**FALLACI:** And the former Prime Minister, [Shahpur] Bakhtiari? [Bakhtiari disappeared last Feb. 12.] Bakhtiari says that he will return to his position, Imam, that he already has a Government to substitute for this Government.

**KHOMEINI:** If Bakhtiari should be executed or not, I cannot say as yet. But

I do know that he must be prosecuted. Let him come back, let him come back, even with his new Government. Let him come back, even arm-in-arm with the Shah. Thus, they would end up in court together. Yes, I must admit that I would very much like to see Bakhtiari together with the Shah, hand-in-hand. I'm looking forward to it.

**FALLACI:** Death to Bakhtiari also, therefore. Imam Khomeini, haven't you ever forgiven anyone? Have you ever felt pity, sympathy for someone? And while we are at it, have you ever cried?

**KHOMEINI:** I cry, I laugh, I suffer. Do you think I'm not a human being? With regard to forgiving: I pardoned the majority of those who caused us harm. I granted an amnesty to the police, to the gendarmes, to a lot of people. That is, to those who were not involved in torture or serious crimes. I just granted an amnesty to the rebel Kurds. Thus I believe that I have demonstrated pity. But for those that we discussed before, there is no pardon, there is no pity. Now that's enough. I am tired, that's enough.

**FALLACI:** Please, 'mam, there are many things I still want to ask you. For example, this chador that they made me put on, to come to you, and which you insist all women must wear. Tell me, why do you force them to hide themselves, all bundled up under these uncomfortable and absurd garments, making it hard to work and move about? And yet, even here, women have demonstrated that they are equal to men. They fought just like the men, were imprisoned and tortured. They, too, helped to make the revolution.

**KHOMEINI:** The women who contributed to the revolution were, and are, women with the Islamic dress, not elegant women all made up like you, who go around all uncovered, dragging behind them a tail of men. The coquettes who put on makeup and go into the street showing off their necks, their hair, their shapes, did not fight against the Shah. They never did anything good, not those. They do not know how to be useful, neither socially, nor politically, nor professionally. And this is so because, by uncovering themselves, they distract men, and upset them. Then they distract and upset even other women.

**FALLACI:** That's not true, Imam. In any case, I am not only talking about a piece of clothing, but what it represents. That is, the condition of segregation into which women have been cast once again, after the revolution. The fact that they can't study at university with men, or work with men, for example, or go to the beach or to a swimming pool with men. They have to take a dip apart, in their chadors. By the way, how do you swim in a chador?

**KHOMEINI:** This is none of your business. Our customs are none of your business. If you do not like Islamic dress you are not obliged to wear it. Because Islamic dress is for good and proper young women.

**FALLACI:** That's very kind of you, Imam. And since you said so, I'm going to take off this stupid, medieval rag right now. There. Done. But tell me something. A woman such as I, who has always lived among men, showing her neck, her hair, her ears, who has been in war and slept in the front line in the field among soldiers, according to you,

is she an immoral, bold and improper woman?

**KHOMEINI:** Your conscience knows the answer. I do not judge personal matters. I cannot know whether your life is moral or immoral, whether you behaved properly or not with the soldiers at the front. But I do know that, during my long lifetime, I have always been right about what I said. If this piece of clothing did not exist — the Islamic dress — women could not work in a useful and healthy way. And not even men. Our laws are valid laws.

**FALLACI:** Even if the law permits a man to have four wives, Imam?

**KHOMEINI:** The law of the four wives is a very progressive law, and was written for the good of women, since there are more women than men. More women are born than men, and more men are killed in war than women. A woman needs a man, so what can we do, since there are more women than men in the world? Would you rather prefer that the excess number of women became whores — or that they married a man with other wives? And let me add another point. Even under the difficult conditions which Islam imposes on a man with two or three or four wives, there is equal treatment, equal affection, and equal time; this law is better than monogamy.

**FALLACI:** But you are talking about laws and customs that go back 1,400 years ago, Imam Khomeini. Doesn't it seem to you that the world has progressed since then? In observance of those laws, you have even resurrected the prohibition against music and alcohol. Tell me, why is it a sin to drink a glass of wine or beer, when you are thirsty or when you're eating? And why is listening to music a sin? Our priests drink and sing — even the Pope. Does this mean the Pope is a sinner?

**KHOMEINI:** The rules of your priests do not interest me. Islam prohibits alcoholic drinks and that's all. It prohibits them in an absolute way, because drinking makes people lose their heads and impedes clear thinking. Even music dulls the mind, because it involves pleasure and ecstasy, similar to drugs. Your music, I mean. Usually your music has not exalted the spirit, it puts it to sleep. And it destructs our youth, who become poisoned by it, and then they no longer care about their country.

**FALLACI:** Even the music of Bach, Beethoven, Verdi?

**KHOMEINI:** I do not know those names. If their music does not dull the mind, they will not be prohibited. Some of your music is permitted. For example, marches and hymns for marching. We want music that lifts the spirit, as in marches, music that makes our youth move instead of paralyzing them, music that helps them to care about their country. Yes, but your marches are permitted.

**FALLACI:** Imam Khomeini, you always use harsh terms when speaking of the West. Any judgment you express about us draws the conclusion that you view us as champions of every kind of ugliness, every kind of perversion. And yet you were accepted by the West when you went into exile, and many of your associates started in the West. Doesn't it appear to you that there is also something good about us?

**KHOMEINI:** Something, yes. Something. But when we have been bitten by

a snake, we are even afraid of a piece of rope which from afar looks like a snake. And you have bitten us too much, and too long. You only saw in us a market, and that was all. You only exported bad things to us, and that was all. The good things, such as material progress, you kept such things for yourself. Yes, we got many bad things from the West, a lot of suffering, and now we have good reasons to fear the West, to keep our youth from getting too close to the West and being influenced even more by the West. No, I do not want our youth to go and study in the West, where they become corrupted by alcohol, by the music that blocks out thought, by drugs and uncovered women. To say nothing of the fact that our youth are not given the same treatment as your youth in the West. You give our youth a diploma even if they are ignorant.

**FALLACI:** Yes, Imam, but the airplane that brought you back to your country is a product of the West — even the telephone that you use to communicate with, from Qum, even the television set that you so often use to convey messages to the country, even this air-conditioner, which permits you to remain cool in this desert. If we are so corrupt and so corrupting, why do you use our evil tools?

**KHOMEINI:** Because these are the good things from the West. And we are not afraid to use them, and we do. We are not afraid of your science and of your technology. We are afraid of your ideas and of your customs. Which means that we fear you politically and socially. And we want this to be our country. We do not want you to interfere anymore in our politics and our economy, in our habits, our affairs. And from now on, we will go against anyone who tries to interfere — from the right or from the left, from here or from there. And now that's enough. Go away. Go away.

**FALLACI:** One last question, Imam. During these days that I have been in Iran, I have noticed a lot of discontent, a lot of disorder and chaos. The revolution has not brought the good fruits it promised. The country is sailing in dark waters, and there are some who see very difficult times for Iran. There are even those who foresee a development of the conditions for a civil war, or a coup d'état. What do you think?

**KHOMEINI:** I shall say this. We are like the child that is only six months old. Our revolution is only six months old. And it is a revolution that took place in a country that was eaten alive like a field of wheat infested with locusts. We are at the beginning of our road. What do you expect of a child that is six months old, born in a field filled with locusts, after 2,500 years of bad harvests and 50 years of poisonous harvests? That past cannot be wiped out in a few months, not even in a few years. We need time. We ask for time. And, above all, we address ourselves to those who call themselves Communists, or democrats, or God knows what. They are the ones who do not want to give us time. They are the ones who attack us, and spread around talk of civil wars and coups which won't take place because the people are united. They are the ones who are spreading chaos. Those who call themselves Communists and democrats and God knows what, I repeat. Now, goodbye. Inshallah. ■

## Seznam literatury

- Abrahamov, B., Anthropomorphism and interpretation of the Qur'ān in the theology of al-Qāsim ibn Ibrāhīm, E. J.Brill, 1996
- Abú Bakr Ar-Razi, in al Tib ar Rukami K17, Káhira, 1978
- Adams, C., Islam and modernism in Egypt. Russell & Russell, 1968
- Aghajari, H., Islamic protestantism, Faith: the Journal of the International League of Religious Socialists 2004, in <http://ilrs.org/faith/aghajaritext.html>
- <http://www.kalamullah.com/Books/Stories%20Of%20The%20Prophets%20By%20Ibn%20Kathir.pdf>
- Al-Farabi The Virtuous city, přelož. jako Walzer, R., Al-Farabi on the Perfect State: Abu Nasr al-Farabi's Mabadi' Ara Ahl al-Madina al-Fadila, Clarendon Press, 1985
- Al-Ghazzali, The Revival of religious science, Sufi Publishing Company, 1972
- Al Kulama ar-Rafi, Kitab Al-Kafi, str. 184 (přeloženo: Sarwar, M., in <http://elgadir.com/eng/books/Kafi/html/eng/books/hadith/al-kafi/index.htm>)
- Al-Mithaq al-Watani (text): <http://www.country-studies.com/lebanon/the-national-pact.html>
- Al-Qaradawi, Y., The Lawful and prohibited in Islam/Al Hal al islam, in <http://www.witness-Alawites.in> the muslim world, [www.muslimhope.com/alawites.htm](http://www.muslimhope.com/alawites.htm)
- Arabic-Language Encyclopedias: Encyclopedia of the Brethren of Purity, Books LLC
- Arjomand, S., Abd Allah Ibn al-Muqaffa` and the `Abbasid Revolution, Iranian Studies, 1994
- Arjomand, S., After Khomeini: Iran under his successors, Oxford University Press, 2009
- Armstrongová, K., Dějiny Boha, Argo, 1996
- Asghar, A., Quran Interpretation According to Ismaili Tawil, in [http://www.tebyan.net/islam\\_features/quran/articles/2005/11/16/27412.html](http://www.tebyan.net/islam_features/quran/articles/2005/11/16/27412.html)
- Aziz, T. M., An Islamic perspective of political economy: The Views of (late) Muhammad Baqir al-Sadr, al Tawhid Islamic Journal, vol. X, No. 1 Qum, The Islamic Republic of Iran, in <http://www.al-islam.org/al-tawhid/politiceconomy/>
- Bab-ul-Hawaij (The Door to Fulfilling Peoples Needs), in [http://www.tebyan.net/islam\\_features/prophet/ahl\\_al-bayt/imam\\_kadhim\\_as/2008/2/11/61031.html](http://www.tebyan.net/islam_features/prophet/ahl_al-bayt/imam_kadhim_as/2008/2/11/61031.html)
- Badawi, M. A., The Reformers of Egypt, Croom Helm, 1978
- Badie, B., Les deux Etats. Pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam
- Baldwin, M. W, The first hundred years - volume I, University of Wisconsin Press, 1969
- Barry, R., Israel's new strategy, in Foreign Affairs, July/August, 2006
- Bible, in <http://www.bibleserver.com/>
- Bihar al-Anwar: 51: 146 in <http://www.scribd.com/doc/62899510/Bihar-Al-Anwar-Vol-51-52-53-the-Promised-Mahdi-English-Translation-Part-2>
- Black, A., The History of islamic political thought: from the prophet to the present, Routledge, 2001
- Black, A., The West and islam, Oxford University press, 2008, dostupné z: [fds.oup.com/www.oup.co.uk/pdf/0-19-953320-2.pdf](http://fds.oup.com/www.oup.co.uk/pdf/0-19-953320-2.pdf)
- Bowker, R.P.G, Palestinian Refugees: mythology, identity, and the search for peace, Lynne Rienner Publishers 2003

Bruno, W., Islámský slovník pro nevěřící, in Úvod do islámu (kol. autorů), in <http://pravdaoislam.cz/uvodislam.pdf>

Buckley J.,J., The Nizari Ismailites' Abolishment Of The Sharia, [www.ismaili.net/Source/0169a.html](http://www.ismaili.net/Source/0169a.html)

Buckley, J., The Nizairi Ismailites, *Studia Islamica*, No. 60, 184

Buškov V., Kalandarov T., Ismailites of Tajikistan: Traditions and the present day, [www.ca-campo.com](http://www.ca-campo.com)

Campo, J. E., *Encyclopedia of Islam*, Checkmark books, 2009, p. 204

Clarke, P. B., The Ismailis: Study of community, *The British journal of sociology*, Vol. 27/4, 1976

Clark, D., Fage, J. D., Oliver, R., Gray, R., Flint, J.E., Sanderson, G. N., Roberts, A. D., Crowder, M., *The Cambridge history of Africa*, Svazek 2, in [http://books.google.cz/books?id=wHVGrxd2X4C&pg=PA641&lpg=PA641&dq=Kharijites+tahert&source=bl&ots=wqF6AOhYOe&sig=KCabAF9m8zUU8PwBzIIQXscCmI&hl=cs&ei=PQJ8TcXGB82eOrP12KIH&sa=X&oi=book\\_result&ct=result&resnum=5&ved=0CD0Q6AEwBA#v=onepage&q=Kharijites%20tahert&f=false](http://books.google.cz/books?id=wHVGrxd2X4C&pg=PA641&lpg=PA641&dq=Kharijites+tahert&source=bl&ots=wqF6AOhYOe&sig=KCabAF9m8zUU8PwBzIIQXscCmI&hl=cs&ei=PQJ8TcXGB82eOrP12KIH&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=5&ved=0CD0Q6AEwBA#v=onepage&q=Kharijites%20tahert&f=false)

Corbin, H., The voyage and the messenger: Iran and philosophy, in <http://books.google.com/books?id=A8PzaQZwzZQC&pg=PA177&dq=lbn+Nusayr+twelfth+imam#v=onepage&q=lbn%20Nusayr%20twelfth%20imam&f=false> Rosenthal, E. I. J., *The caliphate: Theory and function*, str. 21-61, in <http://ebooks.cambridge.org/chapter.jsf?bid=CBO9780511735332&cid=CBO9780511735332A012>

Cornell, V. J., Henry-Blakemore, V. G., Safi, O., *Voices of Islam*, in [http://books.google.cz/books?id=y\\_eGWvPTtikC&pg=RA1-PA112&lpg=RA1-PA112&dq=Ashura+political+mobilization&source=bl&ots=ZD-o1DUm2-&sig=h2NSv96EzZvZ7Ck3AXsYshgf59U&hl=cs&ei=av97TaDQN4GEOs7kifEG&sa=X&oi=book\\_result&ct=result&resnum=3&ved=0CCcQ6AEwAg#v=onepage&q&f=false](http://books.google.cz/books?id=y_eGWvPTtikC&pg=RA1-PA112&lpg=RA1-PA112&dq=Ashura+political+mobilization&source=bl&ots=ZD-o1DUm2-&sig=h2NSv96EzZvZ7Ck3AXsYshgf59U&hl=cs&ei=av97TaDQN4GEOs7kifEG&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=3&ved=0CCcQ6AEwAg#v=onepage&q&f=false)

Crone, P., *God's – Government and Islam: Six centuries of medieval islamic political thought*, Columbia university press, 2004

Dabashi, H., *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*, Transaction publishers, 2005

Daftari, F., *The Ismailis: their history and doctrines*, Cambridge University press, 2008

Denny, F. M., *Islám a muslimská obec*, Prostor, Praha 1998

Death of al-Hakim, in <http://ismaili.net/histoire/history05/history562.html>

Doniger, W (ed.), *Merriam-Webster's encyclopedia of world religions*, Merriam-Webster 1999

Enayat, H., *Modern islamic political thought*, I. B. Tauris, 2005

Fallaci, O, Interview with Ajjatollah Khomeini", *New York Times*, 7. 10. 1979, in <http://www.nytimes.com/learning/teachers/archival/19791007fallaci-khomeini.pdf>

Farooq, M. O., *The Doctrine of Ijma: Is there a consensus?*, Upper Iowa University, 2006, in <http://globalwebpost.com/farooqm/writings/islamic/ijma.html>

Ferdousí, *Kniha králů (Šáh-náme)*. Přel. J. Borecký. Praha 1910

Fisher, W. B., Gershevitch, I., Yar Shater, E., *The Cambridge History of Iran*, Svazek 5

Friedmann, Y., *Tolerance and coercion in Islam*, Cambridge University Press 2003

Gellner, E., *Islam and Marxism: some comparisons*, International Affairs 1991

Gellner, E., Postmodernism, reason and religion, Routledge, 1992

Gheissari, A., Democracy in Iran, Oxford Uni. Press, 2006

Gombár, E., Moderní dějiny islámských zemí, Karolinum 1999

Gordon P.H., The End of the Bush revolution, in Foreign Affairs July/August 2006

Hadith Ibn Majah, Abu Dawood in <http://www.inter-islam.org/Actions/taraweeh.htm>

Hodgson, M., The venture of Islam, Volume 2: The Expansion of Islam in the middle periods, University Of Chicago Press, 1977

Haley P. E., Snider L. W., Lebanon in crisis: participants and issues, Contemporary Issues in the Middle East, 1979

Hodgson, M., Druze, Journal of American oriental society, col. 82/1, January-march 1962

Holbrooke, R., How democrats can defeat terrorism and win elections, in Foreign Affairs July/August 2006

Hourani, A., A History of the Arab people, Warner Books, 1991

Huntington, S., Clash of civilizations and the remaking of the modern world, New York: Simon & Schuster 1996

Husain, A. S., Max Weber's sociology of Islam - A Critique, in <http://www.bangladeshsociology.org/Max%20Weber-Anwar%20Hosain.html>

Ibn Kathir, Al-Bidaja wa Nihaja, in Ibn Kathir, Stories of prophets

Karmaians, [www.1911encyclopedia.org/C/CA/CARMATHIANS.htm](http://www.1911encyclopedia.org/C/CA/CARMATHIANS.htm)

Kais, F., A history of the Druzes, in [http://books.google.cz/books?id=usEUXYnYWxAC&pg=PA66&lpg=PA66&dq=history+of+druze+hawran&source=bl&ots=4IfC8ga5nt&sig=68ZFsZ0jp6YXhNI-MSGmR87Sw1k&hl=cs&ei=cbZ8Ta7tlovJswbmkrdIBw&sa=X&oi=book\\_result&ct=result&resnum=1&ved=0CBcQ6AEwAA#v=onepage&q=history%20of%20druze%20hawran&f=false](http://books.google.cz/books?id=usEUXYnYWxAC&pg=PA66&lpg=PA66&dq=history+of+druze+hawran&source=bl&ots=4IfC8ga5nt&sig=68ZFsZ0jp6YXhNI-MSGmR87Sw1k&hl=cs&ei=cbZ8Ta7tlovJswbmkrdIBw&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CBcQ6AEwAA#v=onepage&q=history%20of%20druze%20hawran&f=false)

Kepel, G., Fitna. Guerre au coeur de l'islam, El Watan, 7.9.2004, in <http://www.algerie-dz.com/article1082.html>

Khamenei, A., speech on the anniversary of the 12th Shiite imam on October 22, 2002, in [pioneer.org/vil/Books/Q\\_LP/](http://pioneer.org/vil/Books/Q_LP/)

Khan, M. Islamic state and religious minorities, in <http://www.ijtihad.org/islamicstate.htm>

Khomeini, R., Last Will of Imam Khomeini, in <http://www.aimislam.com/resources/17-biography/375-last-will-of-imam-khomeini.html>

Khomeini, R., Islam and revolution 1: Writings and declarations of imam Khomeini, Mizan Press 1981

Khomeini, R, Islamic government, Manor Books, 1979

Kjeilen, T., Encyklopedia of the Orient – Hassassins, [i-cias.com/e.o/assassins.htm](http://i-cias.com/e.o/assassins.htm)

Kol. autorů, encyklopedie Diderot, Diderot, Praha 1999

Korán, [www.islamweb.cz](http://www.islamweb.cz)

Kramer, M., Syria's Alawis and Shi'ism, in Shi'ism, Resistance, and Revolution, ed. Martin Kamen, Westview Press, 1987

Kropáček L., Duchovní cesty Islámu, Vyšehrad, Praha 1993

Küng H., Van Ess, J., Křesťanství a islám, Vyšehrad, Praha 1998

Illife, J., Afrika a Afričané, Vyšehrad, Praha 2001

Leaman, O., A brief introduction to Islamic philosophy, Polity Press, 1999

Lewis, B., The Political Language of Islam, University of Chicago Press 1988

Lewis, B., Encyclopaedia of Islam, Brill Academic Publisher, August 1997

Louer, L., Transnational Shia politics, Columbia University Press, 2008

Mahdawi, M., Max Weber in Iran: does islamic protestantism matter?, University of Western Ontario

Martin, V., Creating an islamic state: Khomeini and the making of a new Iran, I. B. Tauris 2003

Mawdudi, Political theory of Islam, Kazi Pubns Inc., 1969

Mendel, M., Islámská výzva, Brno, Atlantis, 1994

Meyendorff, J., L'Église orthodoxe – hier et aujourd'hui, Éditions du Seuil 1995

Mirza Muhammad Husayn Naini, Tanbih al Ummah

Moin, B., Khomeini: Life of Ajjatollah, I. B. Tauris, 2000

Mohammed, A., Iran eyes doubling Iraq trade to \$8 billion in 2010, in  
<http://www.reuters.com/article/2010/02/21/us-iraq-trade-iran-idUSTRE61K1PE20100221>

Iran TV channel targets Iraq, in [http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle\\_east/2913593.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/2913593.stm)

Mujtaba Musawi Lari, Teachings of Islam, Pakistan Herald, 2011, dostupné z:  
[www.pakistanherald.com/Articles/Teachings-of-Islam-2930](http://www.pakistanherald.com/Articles/Teachings-of-Islam-2930)

Municipal vote in East could give suppressed minority small measure of power, The Washington Post, 28. 2.2005, in <http://www.saudishia.com/?act=artc&id=57>

Munson, H., Islam and revolution in the Middle East, Yale University Press 1989

Nakash, Y. Reaching for Power: The Shi'a in the modern Arab world, Princeton University Press, 2006

Nizam-al-Mulk, The Book of government or rules for kings, London, 1978

Nasr, V., The Revival of Shia Islam (Archived)". Vali Nasr. Washington, D. C.: The Pew Forum on religion & public life. July 24, 2006 in  
<http://web.archive.org/web/20080306073746/http://pewforum.org/events/index.php?EventID=R120>

Pellat, C., The Life and works of Jahiz, Translation of selected texts, Routledge & Kegan, London, 1969

Peteet, J.M., Lebanon : palestinian refugees in the post-war period, HCR Report dec.1997 – Le Monde diplomatique

Peychev, S., Max Weber and the islamic city, in  
[http://illinois.academia.edu/StefanPeychev/Papers/289114/Max\\_Weber\\_and\\_the\\_Islamic\\_City](http://illinois.academia.edu/StefanPeychev/Papers/289114/Max_Weber_and_the_Islamic_City)

Polo, M., Milion, Orbis, Praha 1950

Polo, M., The travels of Marco Polo, in  
[http://books.google.cz/books?id=SypYS7GO6UEC&pg=PA229&dq=The+travels+of+Marco+Polo+assin&hl=cs&ei=d8V\\_TeibD8TYsgaam8jsBg&sa=X&oi=book\\_result&ct=result&resnum=1&ved=0CC0Q6AEwAA#v=onepage&q&f=false](http://books.google.cz/books?id=SypYS7GO6UEC&pg=PA229&dq=The+travels+of+Marco+Polo+assin&hl=cs&ei=d8V_TeibD8TYsgaam8jsBg&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CC0Q6AEwAA#v=onepage&q&f=false)

Popovic, A., Veinstein, G.(eds.), Les Voies d'Allah, L.A.Fayard 1996

Raymond, A., The Great arab cities in the sixteenth to eighteenth century: An Introduction, New York University Press, 1984

Recherches historiographiques sur l'Arménien syro-libanais d'Egypte Adib Ishaq (1856-1886):  
[http://www.crda-france.org/0ab/x6\\_15adib\\_ishaq.htm](http://www.crda-france.org/0ab/x6_15adib_ishaq.htm)

Rosenthal, F., State and religion according to Abu 'l-Hasan al'Amiri, R.N. Frye, 1956

Sahih Al-Bukhari, in <http://www.shariahprogram.ca/Hadith/Sahih-Bukhari/>

Shaery-Eisenlohr, R., Iran: Vatican of Shiism, Modele East report, 4/2004

Shaikh al-Saduq, Ikmal al-Din, Ali Akbar al-Qafari (ed), Qom, 1405AH

Smith, L., Iran and Hezbollah's spiritual Leader, Wall Street Journal, 6.7. 2010, in  
<http://www.irannewsnow.com/2010/07/wsj-iran-and-hezbollahs-spiritual-leader/>

Sorenson, D., An introduction to the modern Middle East: history, religion, political, Westview Press, 2007

Swedberg, R., Agevall, O., The Max Weber dictionary: key words and central concepts, Stanford University Press, 2005

Tauer, F., Islám a jeho rozpětí do konce doby umajjovské, Praha, Melantrich, 1937

Tripp, Ch., Islam and the moral economy, University of London 2006

Umar, F., Islamic struggle in Syria, Mizan Press 1983

Ústava Íránu, in <http://www.iranonline.com/iran/iran-info/government/constitution.html>

Vaezi, A., Shia political thought, Islamic centre, London 2004

Valognes, J.-P., Vie et mort des chrétiens d'Orient, L.A.Fayard 1994

Von Hammer-Purgstall, J., The History of Assassins, New York: Burt Franklin 1968

Walbridge, L., The Most learned of the Shi'a: The Institution of the Marja` Taqlid, Oxford University Press 2001

Walker, P. E., The Ismaili vocabulary of creation, Studia Islamica, No. 40/1974

Walker, A., Pledge of allegiance (Bay'ah), str. 1, in <http://www.alislam.org/topics/khilafat/Pledge-of-Allegiance.pdf>

Weber, M., The Vocation lectures: Science as a vocation, Politics as a vocation, Hackett Pub Company, 2004

Weber, M., Political writings, Cambridge University Press, 1994

Weber, M., The Protestant ethic and the spirit of capitalism, CreateSpace, 2010

Weber, M., The city, Free Press, 1968

Weber, M., Economy and society, University of California Press, 1978

Weber, M., On charisma and institution building, University of Chicago Press, 1968

Winckler, B., Rifa'a Tahtawi – France as a role model:  
[http://www.qantara.de/webcom/show\\_article.php/\\_c-591/\\_nr-9/\\_p-1/i.html](http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-591/_nr-9/_p-1/i.html)